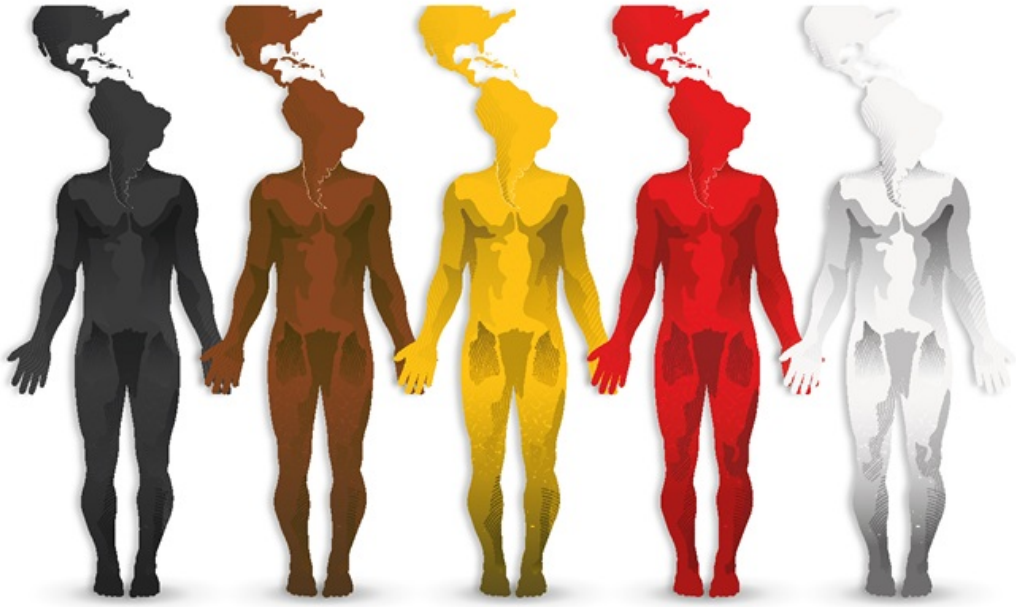
COLOR, RAZA
y racialización en América y el Caribe

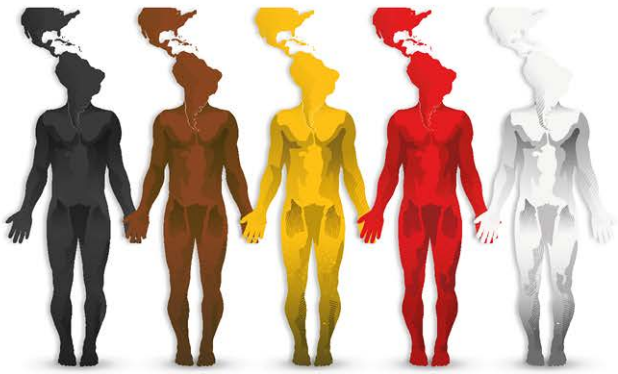
Consuelo Naranjo Orovio
Miguel Ángel Puig-Samper
(eds.)



CATARATA

COLOR, RAZA
y racialización en América y el Caribe

Consuelo Naranjo Orovio
Miguel Ángel Puig-Samper
(eds.)



CATARATA

Índice

1. INTRODUCCIÓN. ¿POR QUÉ SEGUIR ESTUDIANDO LA "RAZA" Y EL RACISMO EN EL SIGLO XXI?, Consuelo Naranjo Orovio y Miguel Ángel Puig-Samper
2. CAPÍTULO 1. EL PADRE DE ANTONIO RIVIERA Y LA ESCATOLOGÍA DE LA RAZA Y DE LA ESCLAVITUD EN EL ATLÁNTICO PORTUGUÉS EN EL SIGLO XVII. Dale Tomich
3. CAPÍTULO 2. LA NEGRURA EN CARTAGENA DE INDIAS SEGÚN SANDOVAL Y GUMILLA. Andrea Guerrero-Mosquera
    1. Introducción
    2. La negrura en Cartagena de Indias según Sandoval y Gumilla
    3. Conclusiones
4. CAPÍTULO 3. ESCLAVITUD, MOSNTRUOSIDAD Y ABANDONO: DOMINGO FERNÁNDEZ ("CONGO NEGRO NACIÓN").EN EL LIBRO DE LOS PECES DE ANTONIO PARRA (1787). Agnes Lugo-Ortiz
    1. Preliminares: Un portugués en La Habana… y un esclavizado congolés
    2. Antonio Parra en el tramado de los proyectos imperiales de Historia Natural
    3. El Libro de los peces28
    4. El catálogo de historia natural vernacularizado
    5. Domingo Fernández: abstracción taxonómica y singularidad
    6. Coda
5. CAPÍTULO 4. EL REGLAMENTO PARA LA ESCLAVITUD DE FEDERICO V DE DINAMARCA (1755). Giuseppe Patisso
    1. Código de los esclavos del gobernador Gardelin (1733)
    2. La evolución de la codificación esclavista danesa: el código de Federico V

6. CAPÍTULO 5. LA CONSTRUCCIÓN DE LA NARRATIVA QUE CONVIRTIÓ A LOS AFRICANOS EN ESCLAVOS Y EN OBJETOS. LA DESCONSTRUCCIÓN DE SU CONDICIÓN DE PERSONA EN LOS INVENTARIOS DE ESCLAVOS EN EL CARIBE BRITÁNICO. Heather Cateau
    1. África, esclavitud africana y el Caribe británico
    2. Establecimiento de la narrativa de la esclavitud y su conexión con África
    3. La deconstrucción de la condición de persona
7. CAPÍTULO 6. LA RACIALIZACIÓN DE LA MEDICINA COLONIAL EN LOS TRÓPICOS AMERICANOS. Miguel Ángel Puig-Samper y Consuelo Naranjo Orovio
    1. El médico corresponsal de Samuel Morton en La Habana
    2. Los inicios de la racialización de la medicina colonial en la Académie Royale de Sciences
    3. Jean-Barthélemy Dazille y sus observaciones sobre las enfermedades de los negros
    4. Bourgeois y las enfermedades más comunes en Saint-Domingue
    5. Las enfermedades de los negros esclavos en el Brasil colonial
    6. La alimentación en los hospitales cubanos y la situación sanitaria en las haciendas
    7. La racialización de la medicina en Cuba
    8. La patología racializada en la población esclava antillana
8. CAPÍTULO 7. RACISMO, COLONIALISMO Y ESCLAVITUD EN LA FALSA ANTROPOLOGÍA POSITIVISTA. José Luis Peset
    1. Los dos lados del Atlántico
    2. En el continente europeo
9. CAPÍTULO 8. DEMOCRACIA RACIAL, MESTIZAJE Y CULTURA DEL PRIVILEGIO EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA. Aline Helg
    1. Raza, etnicidad y religión: categorías coloniales estructurantes

    2. Indígenas y afrodescendientes según las reformas borbónicas
    3. Las independencias: revolución política sin revolución social
    4. El momento democrático de mediados del siglo XIX
    5. Orden, progreso, racismo y blanqueamiento
    6. La Gran Depresión y las ideologías del mestizaje y la democracia racial
    7. La respuesta transnacional de las poblaciones indígenas y afrodescendientes
    8. El giro de la Conferencia Mundial contra el Racismo de Durban
    9. Revisionismo constitucional y nuevos derechos
    10. Desigualdad creciente y cultura del privilegio reforzada
10. CAPÍTULO 9. ESCLAVITUD Y ORIGEN AFRICANO: IDEOLOGÍA Y CONTROL SOCIAL DE LAS GENTES DE COLOR EN EL CIRCUNCARIBE HISPANO. Roraima Estaba Amaiz
    1. El estigma del origen africano
    2. El 'defecto' del color como problema político
    3. El origen africano: el gran factor problemático
11. CAPÍTULO 10. CIUDADANÍA Y TRABAJO: DEBATES EN TORNO A LA SUPRESIÓN DE LA LIBRETA DE JORNALEROS EN PUERTO RICO. María del Carmen Baerga
    1. Introducción
    2. Raza y ciudadanía
    3. De índoles y calañas: Los delegados puertorriqueños ante la Junta Informativa de Reformas
    4. La 'ley de la libreta' o la creación de un estamento
    5. Conclusión
12. CAPÍTULO 11. LA ARMONÍA RACIAL PUERTORRIQUEÑA: DE ADOLFINA VILLANUEVA A ALMA YARIELA CRUZ. Bárbara I. Abadía-rexach
    1. 'Raza' en Puerto Rico: la gran familia puertorriqueña
    2. Puerto Rico: una colonia racializada

    3. Ruptura de la armonía racial: 'Adolfina se dejó matar'
    4. ¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar...?146
    5. Hostigamiento racial en Puerto Rico: el caso de Alma Yariela Cruz Cruz
    6. La criminalización y la violencia antinegritud: ¿quiénes son las víctimas?
13. CAPÍTULO 12. CRIMEN Y ESCLAVITUD: RAZA, GÉNERO Y VOCES EMPODERADAS EN THE POLISHED HOE DE AUSTIN CLARKE. Myriam Moïse
    1. Cuerpos y espacios traumáticos
    2. Una confesión transcultural: voces y visiones multidimensionales
    3. El cambio de roles: de víctima a opresor, de acusador a amante
14. CAPÍTULO 13. LA RACIALIZACIÓN DE LOS LATINOS EN LOS ESTADOS UNIDOS. Jorge Duany
    1. Antecedentes históricos
    2. Cómo los latinos se racializaron en los Estados Unidos
    3. Tendencias contemporáneas
    4. Secuelas de la racialización
    5. Conclusión
15. CAPÍTULO 14. LA DIVERSIDAD HUMANA Y EL RACISMO A LA LUZ DE LA BIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA. Antonio Rosas
    1. Introducción
    2. Historia del pensamiento sobre el origen y la diversidad humana
    3. El origen y la diversificación basal del Homo sapiens
    4. Diversidad después del Out-of-Africa
    5. El impacto de la biomedicina
    6. Nota final
    7. Agradecimientos
16. PERFILES BIOGRÁFICOS
17. NOTAS

Consuelo Naranjo Orovio
y Miguel Ángel Puig-Samper (eds.)

Color, raza y racialización en América y el Caribe

CATARATA

ESTA PUBLICACIÓN SE ENMARCA EN LOS PROYECTOS DE I+D+I EL ORDEN Y SUS DESAFÍOS EN EL CIRCUNCARIBE HISPANO, 1791-1960, MICINN, RTI2018-094305-B-I00; CIENCIA, RACISMO Y COLONIALISMO VISUAL/ PID2020-112730GB-I00, MICIN/AEI/10, 13039/501100011033, Y EL PROYECTO CONNECTED WORLDS: THE CARIBBEAN, ORIGIN OF MODERN WORLD (EUROPEAN UNION´S HORIZON 2020 RESEARCH AND INNOVATION PROGRAMME UNDER THE MARIE SKLODOWSKA CURIE GRANT AGREEMENT Nº 823846).

IMAGEN DE CUBIERTA: ULISES GONZÁLEZ SILVA

© DE LOS TEXTOS, SUS AUTORES, 2022

© LOS LIBROS DE LA CATARATA, 2022
FUENCARRAL, 70
28004 MADRID
TEL. 91 532 20 77
WWW.CATARATA.ORG

COLOR, RAZA Y RACIALIZACIÓN EN AMÉRICA Y EL CARIBE

ISBNE: 978-84-1067-235-2
ISBN: 978-84-1352-466-5
DEPÓSITO LEGAL: M-13.133-2022

THEMA: NHTQ/NHTS/JBFA

ESTE LIBRO HA SIDO EDITADO PARA SER DISTRIBUIDO. LA INTENCIÓN DE LOS EDITORES ES QUE SEA UTILIZADO LO MÁS AMPLIAMENTE POSIBLE, QUE SEAN ADQUIRIDOS ORIGINALES PARA PERMITIR LA EDICIÓN DE OTROS NUEVOS Y QUE, DE REPRODUCIR PARTES, SE HAGA CONSTAR EL TÍTULO Y LA AUTORÍA.

INTRODUCCIÓN

¿POR QUÉ SEGUIR ESTUDIANDO LA 'RAZA' Y EL RACISMO EN EL SIGLO XXI?

CONSUELO NARANJO OROVIO Y MIGUEL ÁNGEL PUIG-SAMPER

La novela *Yo, Tituba, la bruja negra de Salem* (1986), de la narradora guadalupense Maryse Condé, narra el proceso al que sometieron en Salem en 1692 a una esclava, procedente de Barbados, tras ser acusada de brujería y de incitar a jóvenes blancas a practicarla. La acusación aportó dos pruebas: su piel negra que era la evidencia y la mancha del pecado y del mal. Su conocimiento de las propiedades de las plantas con las que preparaba bebidas con distintas propiedades era una evidencia de su condición de bruja. Sin embargo, ella no pasó a la historia como lo hicieron otras brujas. Solo la narrativa le da voz y presencia en la historia.

El libro *Color, raza y racialización en América y el Caribe* recoge quince estudios que analizan, desde distintos ángulos, espacios y periodos, de qué manera el color y la "raza" de las personas condicionaron su existencia, y a la vez establecieron reglas y patrones de conducta escritas y no escritas, que fueron asumidas por la mayoría. La esclavitud transatlántica africana y el colonialismo en América y el Caribe afianzaron el racismo que marcó, en gran medida, nuevas formas de actuación y de pensar. Los discursos coloniales concedieron un papel fundamental al color y procedencia de las personas. Sobre estos elementos, a lo que se fueron añadiendo contenidos culturales, biológicos, médicos y antropológicos, se construyó la "raza" como concepto, categoría y representación que operó en el campo social y cultural. La "raza" fue adquiriendo distintos significados en función del contexto histórico y operó de manera diferente según el medio social y cultural. También sus usos fueron diversos y estuvieron atravesados por otros factores como el género, la clase, el estatus y la calidad de cada persona, o su nivel económico. La "raza" fue un factor clave para justificar la esclavitud, la desigualdad y explicar determinados fenómenos políticos

y culturales, e incluso la conducta.

Las leyes sancionaron las diferencias y clasificaciones raciales a la vez que aseguraban el control político y social, y reglamentaron los trabajos manuales, la forma de vestir, la movilidad, las fiestas, los bailes, el uso de las armas, a la vez que dividieron la utilización de los espacios públicos en función del color y del estatus de la persona. Estamos, por tanto, ante formas de sanción y de control, e instrumentos y estrategias de dominación.

La construcción de la "raza" se nutrió de varios elementos, entre otros, la procedencia étnica y el color de la piel. Al igual que la "raza", el color es una construcción histórica y cultural. El color fue un signo distintivo de calidad, pureza y nobleza o un instrumento de subordinación, que junto al régimen de trabajo provocó la racialización de la sociedad. La racialización no es un fenómeno que se produjera de igual modo en todos los espacios. Las formas de esclavitud, las negociaciones entre amos y esclavos, las estructuras sociales y económicas moldearon y originaron prácticas sociales y locales de racialización. En las sociedades racializadas las relaciones sociales y los conflictos sociales fueron percibidos en términos de raza (Fulcher and Scott, 2003). Asimismo, la racialización permitió que la adscripción racial de las personas fuera utilizada como elemento o categoría explicativa de la cultura y de la identidad (colectiva o individual), pasando a ser un elemento central del discurso civilizatorio e identitario, así como de las narrativas nacionales. Asimismo, la racialización provocó que el color fuera el marcador diferenciador en el campo social y que actuara sobre los sentimientos, temores, percepciones y rechazos de todos y cada uno de sus individuos.

En muchas sociedades hablar del color de las personas es evocar su procedencia y el fenotipo que diferencia unas poblaciones de otras. La fuerza de la línea del color se impuso como barrera entre los grupos, marcó espacios económicos, sociales y culturales, e incluso llegó a delimitar espacios políticos. Como indican Michel Pastoureau y Dominique Simonnet: "La blancura de la piel siempre ha funcionado como una señal de reconocimiento". Si bien la "raza" y el color establecieron fronteras socio-raciales, hay que tener en cuenta las estrategias y capacidad de negociación de los llamados "grupos subalternos" para conseguir la

igualdad en sociedades multirraciales, así como los procesos de blanqueamiento étnico y cultural.

Abordar estos temas sigue siendo un reto y una necesidad, más aún si tenemos en cuenta que la población afrodescendiente supone alrededor de un 20% de la población total del continente americano, en donde continúa presente el racismo cultural y estructural. Como indicó a principios del siglo XX el sociólogo y líder de los derechos civiles Du Bois, quien fue el primero en realizar una investigación científica natural y social para concluir que el concepto de raza no era una categoría científica, el mantenimiento de las clasificaciones de las personas por su color de la piel era una manera no solo de estigmatización, sino también de mantener y justificar la desigualdad social. El mestizaje brota, como no podía ser de otra manera, a lo largo de las páginas de esta obra, cuyos capítulos realizan un amplio recorrido en el espacio y el tiempo, y que, desde la medicina, la literatura, las ciencias naturales, la teología, la historia de la esclavitud, la cultura visual, los estudios de género y el mestizaje se detienen en analizar la relación entre colonialismo y racismo, los dispositivos ideológicos de control social como la limpieza de sangre que, en la sociedad colonial, sirvió para legitimar la superioridad de la persona blanca y estigmatizar el origen africano por su "origen impuro y bárbaro", así como en la creación y el establecimiento de categorías y divisiones artificiales. Para ilustrar todo ello, se ponen como ejemplo algunos discursos que han contribuido a construir la otredad de África y de los africanos, y a crear un colectivo anónimo en el que quedaron anuladas la individualidades y su condición de persona. Desde el punto de vista de la salud, nos hemos ocupado de rastrear los orígenes de la medicina colonial en el espacio esclavista, dado que encontramos aquí tanto la racialización que se llevó a cabo para explicar diversas patologías del mundo tropical como los orígenes de la epidemiología, tal como describe Jim Downs en su último libro.

Otros trabajos plantean la manera en que los traumas del pasado se inscriben en el espacio geográfico y el espacio físico dislocado del cuerpo femenino africano, y en los dispositivos del poder para ordenar y controlar a las poblaciones diversas de las sociedades coloniales a través de medidas, leyes y reglamentos que las catalogaron y que establecieron

espacios de actuación distintos. Como contraparte, en otros capítulos se analiza la resistencia de las personas de color a ser estigmatizadas, la ambigüedad socio-racial de algunos sectores de la población y los cambios en la condición socio-racial, así como las prácticas cotidianas de actuación que originaron el racismo estructural que pervive hoy en día; asimismo, se abordará la construcción teológica de la raza que justificó el uso de los conceptos de raza y esclavitud en diferentes contextos y por diferentes medios, y la construcción socio-cultural de la dualidad "negrura"/"blancura", mientras se indaga, a su vez, en los discursos sobre la armonía racial, las estrategias de resistencia y de negociación de la población afrodescendiente, el blanqueamiento y el racismo a la luz de la biología contemporánea en la que el concepto de "raza" tiene poca profundidad intelectual. Los estudios de caso evidencian las diferencias en los procesos, que son consecuencia de la diversidad y complejidad que implicó la situación colonial y la variedad de los poderes coloniales presentes en la región.

BIBLIOGRAFÍA

Downs, J. (2021): *Maladies of Empire: How Colonialism, Slavery and War Transformed Medicine*, Cambridge y Londres, The Belknap Press of Harvard University Press.

Du Bois, W. E. (1906): *The Health and Physique of the Negro American*, Atlanta, The Atlanta Univeristy Press.

Fulcher, J. and Scott, J. (2003): *Sociology*, Oxford, Oup Oxford.

Pastoureau, M. y Simonnet, D. (2006): *Breve historia de los colores*, Barcelona, Ediciones Paidós.

CAPÍTULO 1

EL PADRE ANTONIO VIEIRA Y LA ESCATOLOGÍA DE LA RAZA Y DE LA ESCLAVITUD EN EL ATLÁNTICO PORTUGUÉS EN EL SIGLO XVII*

DALE TOMICH

El historiador Ira Berlin (1998: 1) nos recuerda que el concepto de raza es una construcción social de una índole específica. Más que de una constante biológica, se trata de una construcción histórica, pues es un producto de la historia que no podría existir sin las ideas de tiempo y lugar, y que se crea en circunstancias históricas a partir de materiales, experiencias y relaciones también históricos. Este capítulo explora la peculiar construcción del concepto de raza presentada en los sermones *María, Rosa Mística*, que pertenecen a la bien conocida serie de sermones predicados por el padre jesuita portugués Antonio Vieira a partir de 1633, *Nossa Senhora de Rosário*. Estos sermones construyen una concepción de la raza a través de una sistemática y exhaustiva justificación teológica de la esclavitud racial en el imperio atlántico de Portugal. Los sermones pueden parecer inusuales o excéntricos al lector moderno, no solo por el hecho de que construyen las diferencias raciales basándose en principios teológicos en vez de biológicos, sino porque el marco teológico en sí es poco común e inesperado. La manipulación inventiva del orden teológico normativo que Vieira lleva a cabo parece anómala y no es fácilmente asimilable en una historia narrativa del pensamiento religioso[1]. Aunque su particular construcción de los conceptos de esclavitud y raza no subsistió durante mucho tiempo, y parece no haber tenido una influencia duradera ni siquiera en el pensamiento religioso del siglo XVII, resulta cuando menos interesante. Los sermones no representan una justificación ideológica directa con intereses políticos y económicos; más bien, revelan el universo mental a través del cual se formaron la teoría y las prácticas coloniales e iluminan las tensiones presentes dentro de una coyuntura

crucial en la historia del Atlántico. De este modo, los sermones pueden revelar datos sobre las formas en las que la raza y la esclavitud se han repetido y reiterado a lo largo de la historia.

El padre Antonio Vieira (1608-1697) tuvo una ilustre carrera como teólogo, misionero y hombre de Estado. Se puede argumentar que el jesuita fue la figura más importante de la intelectualidad imperial portuguesa del siglo XVII. Era un reconocido orador y un maestro de la prosa clásica que dejó un importante legado de sermones, escritos en prosa y papeles de Estado. Era también uno de los favoritos del rey Juan IV de Portugal, y por eso fue llamado a la corte y sirvió al rey como consejero y embajador en los Países Bajos y Roma en un momento crítico para la historia de Portugal y su imperio. Estos desempeños le dotaron de una visión amplia y práctica del imperio que le sirvieron para promover reformas en este y en el mismo Portugal. Aparte de sus roles diplomáticos, Vieira opinó extensamente sobre asuntos políticos en sus cartas y sermones, aunque haciendo especial hincapié en el conflicto con los holandeses. También intentó unificar los vastos y diversos territorios de Brasil bajo la autoridad laica de la monarquía portuguesa y la potestad religiosa de la Iglesia. Además, Vieira fue, al mismo tiempo, un poderoso portavoz de la Contrarreforma y un activo promotor de los afanes misioneros de los jesuitas. Sus sermones fueron hechos destacados y se publicaron no solo en Portugal, sino que también vieron la luz en España, Italia y Francia. Asimismo, fue un defensor de la misión jesuita cuyo objetivo principal era convertir a toda la humanidad a la fe católica. Como misionero, atacó la búsqueda desenfrenada de los intereses privados y la violencia por parte de propietarios y *bandeirantes*, y aún más conocido como un protector vigoroso de los indios al igual que partidario de los esfuerzos misioneros jesuitas entre los mismos (Cohen, 1998; Boxer, 1957; Bosi, 1992: 119-148)[2].

Aunque no se tratara de una época de crisis, la situación de Portugal y su imperio era precaria cuando Vieira escribió los sermones. En el año 1640, después de sesenta años, la unión dinástica entre Portugal y España se había disuelto. Sin embargo, el estatus de Portugal y Brasil aún estaba en duda. La nueva dinastía de Bragança, en particular tras la muerte del rey Juan IV en 1656, necesitaba establecer su legitimidad, consolidar la

independencia portuguesa frente a una guerra prolongada con España (1640-1668) y afianzar la posición de Portugal en el orden político internacional. En el extranjero, Portugal tuvo que restablecer el control de su imperio. A partir de finales del siglo XVI, aparentemente como parte del esfuerzo holandés en su guerra de independencia contra España, los Países Bajos empezaron a atacar al imperio portugués en Asia, África y Brasil. Por este motivo, la política y la diplomacia portuguesa se vieron obligadas a navegar por el camino tan complicado que la rivalidad hispano-holandesa suponía. España era un aliado contra los holandeses, pero tenía sus propias ambiciones en Portugal y el Atlántico portugués. Al mismo tiempo, los holandeses proporcionaban a Portugal un contrapeso contra España. El desafío holandés fue tanto secular como religioso. Por una parte, la ofensiva holandesa amenazaba el dominio portugués del Atlántico y su complejo azucarero y esclavista. Por otra parte, los protestantes holandeses representaban un desafío a los fundamentos ideológicos del proyecto imperial portugués, el cual había sido sancionado por el papa como una misión para someter y convertir al cristianismo a infieles, paganos y no creyentes en tierras recién descubiertas. Además, este desafío religioso también representaba un reto para la Iglesia católica y sus demandas de interpretar el mundo y arbitrar las relaciones entre los Estados cristianos (Boxer, 1969: 19-23 y 1978: 77-84).

La Compañía Neerlandesa de las Indias Occidentales intentó hacerse con el control del comercio de esclavos en África e invadió Brasil. Los holandeses ocuparon el noreste de Brasil entre 1630 y 1654, momento en el que los colonos brasileños los expulsaron de Pernambuco, recuperaron Luanda y restablecieron el control portugués del comercio de esclavos en el Atlántico Sur. Sin embargo, a pesar de una paz provisional durante el año 1654, los problemas en el Atlántico dominado por los portugueses estaban lejos de resolverse, puesto que los holandeses no renunciaron a sus reivindicaciones en este océano hasta que se firmó el Tratado de La Haya en 1661 (Cabral de Mello, 2015). La monarquía portuguesa recuperó el control de su imperio atlántico, pero tuvo que consolidar su poder y legitimar su autoridad tanto frente a sus rivales internacionales como frente a sus propios súbditos coloniales. El núcleo de este imperio era la "doble frontera", es decir, la frontera azucarera en el noreste brasileño,

que era la región productora de azúcar más grande y rica del mundo, y la frontera esclavista en África (Alencastro, 2000). La trata transatlántica de esclavos y la esclavitud masiva exclusivamente de africanos, como bien sabemos, fueron elementos integrales para la formación del imperio atlántico de Portugal, principalmente del complejo azucarero y esclavista que fue trasladado desde Madeira a Santo Tomé y más tarde a Brasil, siguiendo así el curso de la conquista portuguesa a lo largo del Atlántico. El complejo azucarero esclavista del Atlántico representa la creación de un sistema de esclavitud racial sin precedentes en la historia. La formación de este complejo se tradujo en la aparición de un comercio transcultural con varias entidades políticas del África subsahariana, paradigmático de un afán comercial a gran escala, en el transporte de cautivos africanos a través del Atlántico y su posterior venta en las Américas, y en su inserción en las relaciones sociales y productivas de la esclavitud en los destinos del Nuevo Mundo. Este complejo geohistórico y transatlántico se convirtió en el mecanismo constitutivo de la esclavitud masiva moderna y la trata de esclavos, así como de la creación de nuevas categorías y relaciones raciales que eran fundamentales para su funcionamiento.

La expansión portuguesa en ultramar tuvo lugar bajo la protección de la Iglesia. En el siglo XV, la corona solicitó al papado que aprobara sus esfuerzos en el extranjero. La corona estaba estrechamente relacionada con la Orden de Cristo, sucesora de los templarios y cuyo gran maestre era el infante Enrique. En este sentido, la expansión se llevó a cabo bajo los auspicios de la orden (Barreto, 1983; Boxer, 1969: 18-24). Tres bulas papales proporcionaron la justificación ideológica del imperio atlántico de Portugal. El papa Nicolás V dictó *Dum Diversas* en 1452. Esta bula autorizó al rey Alfonso V de Portugal a conquistar a "sarracenos y paganos y cualquier otro no creyente y enemigo de Cristo [...] y a reducir a dichas personas a la servidumbre perpetua". El historiador Giuseppe Marcocci sostiene que esta bula fue una medida novedosa, ya que incorporaba de manera inédita dos modelos incongruentes de "guerra justa", los cuales se habían elaborado contra los musulmanes. La bula otorgó a los portugueses tanto el derecho a conquistar tierras desconocidas y pueblos que no tenían conocimiento de Cristo como el derecho a esclavizarlos perpetuamente.

Por lo tanto, la bula trataba a los negros africanos como enemigos de Cristo y justificaba así su esclavitud como medio de conversión forzosa (Marcocci, 2012: 45-48) (la idea de que los pueblos indígenas de América no conocían a Cristo fue la base del argumento de Las Casas para no esclavizarlos). En 1454, el papa Nicolás V emitió una segunda bula llamada *Pontifex Romanus*. Esta bula confirmó los derechos comerciales y coloniales del rey de Portugal en todas las tierras al sur del cabo Bojador en África, dándole eficazmente a Portugal el monopolio del comercio de esclavos en el Atlántico y las rutas a Asia. En 1456, en la bula *Inter Caetera*, el papa Calixto III reiteró y revalidó *Dum Diversas* y *Pontifex Romanus*, confirmando así el derecho de Portugal a los territorios que descubrió a lo largo de la costa de África occidental, así como el derecho a esclavizar a los infieles y no cristianos que allí capturaron.

Estas bulas legitimaron la expansión portuguesa de ultramar en África e hicieron de la conversión, mediante la esclavitud de las personas que vivían allí, una condición de dicha expansión. Al mismo tiempo, las categorías administrativas del colonialismo portugués, incluyendo la esclavitud, se basaban en el derecho romano y en principio no tenían un sustrato racial. Este fenómeno nuevo y sin precedentes de esclavitud masiva y transporte forzoso, a través del Atlántico, exclusivamente de africanos negros para trabajar en las plantaciones y las minas de las Américas requería, pues, coherencia intelectual y justificación ideológica. Es aquí donde el pensamiento religioso proporcionó un fundamento para la esclavitud sistémica de los africanos con fines comerciales y fue un vehículo para hacer de la raza un elemento clave de la esclavitud. La religión formó un aspecto fundamental de esta cultura de control político, social e ideológico que aseguró la dominación sobre los africanos esclavizados y legitimó las instituciones y prácticas de la trata de esclavos y la esclavitud en el Atlántico. Esta formulación teológica de la esclavitud racial no se basó en las características físicas y culturales de los africanos esclavizados, sino más bien en su condición espiritual. Las "almas de los negros" eran, literalmente, el criterio de su subordinación social.

No obstante, las nuevas condiciones de la esclavitud en el Atlántico no encajaban fácilmente en los relatos teológicos que ya existían acerca de la esclavitud y requerían su propia justificación. En los sermones *María,*

Rosa Mística, Vieira articula una amplia y sistemática justificación teológica de la esclavitud racial en un momento de múltiples crisis, tanto seculares como religiosas, del sistema atlántico portugués. El padre jesuita no valida la esclavitud sistemática de los pueblos del África subsahariana por motivos de fenotipo, sino por diferencias religiosas. Con este argumento otorga la sanción de la religión a todo el aparato que sustentaba la trata de esclavos, la esclavitud y el imperio atlántico de Portugal. Las justificaciones religiosas de la esclavitud en el Imperio portugués durante los siglos XV y XVI se refieren comúnmente a la historia de Adán y Eva, y a la caída del hombre para explicar el origen de la esclavitud. Sin embargo, los sermones del padre Antonio Vieira son de particular interés porque crea en ellos una nueva lógica teológica para la esclavitud específicamente africana que va más allá de la esclavitud y la desigualdad social entre amo y sirviente en general. Sus sermones brindan una interpretación teológica integral de la esclavitud en África, la trata transatlántica de esclavos y la condición de los esclavos en los ingenios de azúcar de Brasil como el destino divino de los pueblos africanos. Los acontecimientos históricos de la expansión colonial portuguesa, la trata de esclavos africanos y la esclavitud en Brasil aparecen entonces interpretados en los sermones dentro del tiempo escatológico de la Iglesia católica.

Vieira se basa en una concepción del tiempo histórico que se remonta a San Agustín. En la concepción de Agustín de los "dos imperios", el significado de la historia está más allá de sí mismo. El campo de la experiencia histórica terrenal está inscrito dentro de una concepción teológica del tiempo histórico. El mundo y el tiempo son creación de Dios. La historia del mundo comienza con la creación y termina con el juicio final. El principio anticipa el final y el final da cuenta del principio. El *escatón* no significa simplemente el final de la historia en el sentido de la narrativa de los acontecimientos humanos, sino el final del tiempo mismo. Karl Löwith (1949: 162) subraya que más allá del principio y el final está el infinito atemporal y eterno de lo divino. Sin embargo, sería más exacto decir que el infinito atemporal y lo eterno de lo divino también subyacen en la temporalidad de este mundo, creando así el espacio de la revelación y la profecía.

La historia del mundo se divide en tres épocas: antes, durante y después de la existencia de la ley de Dios. Después del nacimiento de Cristo, el mundo entró en su última época y el juicio final marca el término de la historia humana y el fin del tiempo histórico. El juicio final es el fin absoluto: determina la historia humana futura y todos los eventos terrenales se interpretan con relación al mismo. El significado de la historia es siempre inminente. El juicio final proporciona el significado absoluto de todas las situaciones terrenales. Todo lo que importa es la redención y la salvación. Debido a que el significado de la historia está más allá de sí misma, los nuevos fenómenos deben incorporarse a una época final estructuralmente uniforme. Como el fin absoluto del tiempo histórico, el juicio final relativizó la experiencia práctica. Este marco cognitivo permite que San Agustín sea capaz de percibir e interpretar de manera efectiva los eventos terrenales incluso cuando estos son de poca importancia. Paradójicamente, el hecho de que el juicio final sea indeterminado y que aún esté por llegar crea un espacio para la actividad práctica efectiva en los asuntos mundanos y seculares de este mundo que carecen de importancia o consecuencia. De este modo, Reinhart Koselleck enfatiza que nada empírico es nuevo y teológicamente todo es novedoso (Koselleck, 1985: 99-100; Löwith, 1949: 160-173). Entonces, si confrontamos el juicio final como el fin absoluto del tiempo con la profecía, la revelación y el significado simbólico estos revelan el significado de los eventos. A pesar de su aparente carácter de otro mundo, la función de estos elementos es integrar la nueva experiencia en la narrativa y la temporalidad inmutable del *escatón*.

Esta concepción de la temporalidad histórica revela la estructura interna de la construcción de la esclavitud racial de Vieira y las tensiones que hay dentro de ella. Vieira enfrentó una situación que desafió su propio marco cognitivo. La esclavitud sistemática de africanos, el transporte al Nuevo Mundo y el trabajo en las plantaciones y en las minas como parte de un sistema económico mundial emergente introdujeron nuevos fenómenos que iban más allá de la estructura conceptual de Vieira. Los pueblos de África occidental estaban, en el mejor de los casos, al margen de la narrativa bíblica de la historia, mientras que el descubrimiento y la colonización de las Américas estaban completamente fuera de ella. El

sistema de esclavitud racial y la esclavización perpetua de los descendientes de africanos en el Nuevo Mundo introducido por los portugueses no tenía precedentes. Por lo tanto, Vieira no tenía categorías para conceptualizar adecuadamente las nuevas condiciones que la economía atlántica representaba. En términos de Koselleck, la temporalidad escatológica del juicio final determinó el "horizonte de expectativa" de Vieira, es decir, el futuro que podía concebir, y moldeó su capacidad para interpretar su "campo de experiencia"[3] (Koselleck, 1990: 307-329, esp. 316-319). Las herramientas cognitivas a disposición de Vieira no le permitieron conceptualizar la historia como un proceso secular abierto. Desde su perspectiva, la Biblia y las enseñanzas de la Iglesia no proporcionaban ningún mecanismo con el que visualizar un futuro desconocido e incognoscible (Koselleck, 1990: 104). Solo podía concebir el futuro en términos escatológicos.

No obstante, la experiencia fundamentalmente novedosa del sistema esclavista atlántico tenía que reconciliarse con el significado absoluto proporcionado por el juicio final. Vieira logra esta reconciliación a través de la lectura ecléctica y visionaria de las escrituras y la interpretación mística, milenaria y profética de la esclavitud atlántica que presenta en sus sermones *María, Rosa Mística*. La perspectiva articulada en estos sermones parece ser anómala o excepcional. Como visión integral del mundo, los sermones no tenían un precedente obvio en las enseñanzas existentes y tampoco se pueden integrar en la doctrina posterior. Sin embargo, a pesar de su carácter anómalo, los sermones de Vieira representan una justificación teológica poderosa, amplia y sistemática de un nuevo fenómeno; es decir, la esclavitud racial y la trata de esclavos en el Atlántico en un momento en el que la Iglesia y el imperio atlántico de Portugal estaban bajo ataque[4]. Sin embargo, estos sermones no fueron simplemente una defensa de los intereses seculares de Portugal. Su carácter tridentino y misionero afirma la vocación religiosa de la expansión portuguesa y el complejo esclavista en el Atlántico, así como la regulación eclesiástica de la vida secular frente al desafío protestante.

Vieira vincula narrativas proféticas e históricas para proporcionar una justificación teológica de todo el proceso de la esclavización de africanos a través de una serie de correspondencias: el cautiverio en África coincide

con el nacimiento espiritual, la trata transatlántica de esclavos con el bautismo, la esclavitud en las Américas con la imitación de Cristo y la salvación. Estas correspondencias efectivamente santifican todo el aparato del sistema esclavista portugués —África, la travesía intermedia y Brasil — y lo transforman en una "vía dolorosa" para los esclavizados.

El punto central de la justificación teológica de Vieira para el cautiverio de los africanos negros es su interpretación de la crucifixión de Cristo. La crucifixión es el momento clave entre la creación y la caída del hombre y el juicio final y la resurrección. Aquí Vieira hace hincapié en la presencia de María junto con el apóstol Juan al pie de la cruz, así como en el nacimiento espiritual de Jesús como Cristo Salvador en el calvario a través de María. Vieira interpreta la crucifixión como un evento místico que representa simultáneamente el nacimiento de Cristo Salvador, el nacimiento espiritual de San Juan Evangelista y el nacimiento espiritual de los negros, quienes son los hijos de María (Vieira, 1954a: 9-15). Con la crucifixión, Jesús renace como Cristo Salvador a partir del sufrimiento de María. Desde la cruz, Jesús hace un gesto hacia Juan y le dice a María: "Este es tu hijo". Con este acto, el amor de Jesús convierte a Juan en la encarnación del Jesús terrenal y por lo tanto en el hijo de María (Vieira, 1954a: 12, 15). María se convierte no solo en la madre de Juan, sino que místicamente da a luz a todos los hombres, incluidos los extraños y los gentiles (Vieira, 1954a: 17), y se vuelve así en la madre universal de todos los hombres que tienen fe y reconocen a Cristo.

El tercer nacimiento en el calvario, en la interpretación de Vieira, es el de los negros. Estos nacen del sufrimiento en la cruz como hijos de Nuestra Señora, de quien son devotos. Este tercer nacimiento justifica la esclavitud de los africanos. Para Vieira, la Biblia es la fuente de todo significado y la situación de los africanos occidentales es impensable fuera de la narrativa bíblica (Bourdieu, 1980: 4-5, 54-56, 130). Para ubicarlos dentro de esta narrativa sagrada, primero los identifica con los etíopes, los cuales se encuentran entre los forasteros y los paganos "cuyo nombre y nación están escritos y registrados en los libros de Dios y las Sagradas Escrituras". En la interpretación de Vieira, los etíopes mencionados en los salmos de David no son representativos de todos los negros, sino solo de aquellos para los cuales están predestinados a la salvación a través de la

profecía (Vieira, 1954a: 19). Vieira reconoce la humanidad común de los etíopes: son hijos de Adán como otros paganos, pero se les tiene en baja estima. Su piel negra los señala como descendientes de Coré. Esta identificación de Vieira de los negros con los descendientes de Coré difiere de asociaciones más comunes de los negros, las cuales los identifican como hijos de Cam o Adán y sostienen la caída del hombre como justificación de la esclavitud negra. Vieira ancla así su concepción mística de la esclavitud y salvación de los africanos. Los seguidores de Coré se rebelaron contra Moisés y aunque se salvaron del castigo divino, sus descendientes ocupan el rango más bajo entre los hombres. Según los salmos de David, los descendientes de Coré, debido a su bajo estatus, fueron consignados a trabajar en las almazaras o en los lagares, donde cantaban himnos y salmos mientras trabajaban. En la interpretación de Vieira, los lagares (*torcularia*) se corresponden con los ingenios azucareros de Brasil (Vieira, 1954a: 16-17, 19, 30-33). Es su condición de descendientes de Coré, es decir, su condición espiritual, no su condición física, lo que justifica la esclavitud de los negros. De este modo, son elegidos por María para que sean sus hijos y puedan alcanzar la salvación.

Vieira establece un vínculo lingüístico entre la palabra hebrea *korah* y "calvario", quizás bajo la influencia de la cábala. Esta conexión mística explica el nacimiento de los etíopes a partir del amor especial de María al pie de la cruz. Vieira se refiere a los negros como los "hijos del calvario" o los "hijos de la pasión de Cristo". Aunque son despreciados por los hombres y ocupan el rango más bajo, María predice místicamente su fe, piedad y devoción. Ella los selecciona de entre todos los pueblos (naciones en el significado bíblico) para que nazcan en el calvario como sus hijos. Por lo tanto, están marcados para un destino espiritual. La Santa Madre, la Madre de Dios, es su madre (Vieira, 1954a: 17-23). Mediante la fe, el conocimiento de Cristo y el bautismo son parte del cuerpo de la Iglesia y serán salvados. De aquí deriva su especial amor por María y su devoción al rosario. La profecía se une entonces a la historia terrenal (de hecho, en los sermones de Vieira el léxico religioso y el secular se compenetran entre sí y las palabras tienen significados tanto místicos como seculares). Portugal es el instrumento de la divina voluntad. La conquista portuguesa de "Etiopía occidental" y la esclavitud de sus habitantes es una misión divina

y el cumplimiento de una profecía. En las Américas, con más plenitud que en cualquier otro lugar, innumerables etíopes, "con las rodillas en el suelo y las manos alzadas al cielo", creen, confiesan y adoran el rosario de Nuestra Señora, y a través de él los misterios de la encarnación, muerte y resurrección del Creador y Redentor del Mundo (Vieira, 1954a: 23-25).

Vieira contextualiza su interpretación de la esclavitud y la salvación a través de la oposición ligada entre cuerpo y alma y de lo temporal y lo divino. Él separa lo corporal y lo temporal del alma y lo divino y asigna cada uno a un plano de existencia separado. Estas dos dimensiones forman parte de un todo único, ya que interactúan y se dan sentido entre sí. El sufrimiento terrenal es el medio para alcanzar lo divino mientras el alma disciplina al cuerpo. La esclavitud y el sometimiento corporal son el nacimiento espiritual de los africanos esclavizados. Temporalmente, el esclavo es reducido al cuerpo, la encarnación del trabajo. El alma, la dimensión espiritual, se consigna a un plano de otro mundo y se convierte en un instrumento de disciplina y control temporal. La libertad del sufrimiento terrenal se encuentra solo en la salvación eterna. La esclavitud es, entonces, el medio para la salvación, y solo los africanos que son esclavizados pueden salvarse. La cristianización de los africanos, en la formulación de Vieira, se convierte en la racialización de la esclavitud.

Vieira enfatiza que María no es la madre de todos los negros. El padre portugués marca una clara distinción entre los paganos de África y los que han aceptado a Cristo, refiriéndose solo a aquellos que tienen fe, han aceptado a Cristo y han sido bautizados. En su concepción, el cautiverio marca así el nacimiento espiritual de los africanos esclavizados. Estos son parte del cuerpo de Cristo y siempre serán hijos de la madre de Cristo (Vieira, 1954a: 19-20). Esta distinción valida la esclavitud al separar a los africanos no esclavizados de los que sí lo están. Los africanos de todas las generaciones anteriores y los que quedan en África están condenados: "[…] vuestros padres, quienes nacieron en las sombras de la idolatría, quienes viven en ella y terminan sus vidas sin la luz de la fe, sin el conocimiento de Dios, ¿adónde van después de morir? Todos ellos […] van al infierno donde arden y arderán por toda la eternidad" (Vieira, 1954a: 26).

Por el contrario, los esclavizados, los hijos del calvario, serán salvados.

Dios está tan preocupado por ellos que mil años antes de venir a la tierra inscribió la salvación de los etíopes en las Sagradas Escrituras a través de la profecía de David (Vieira, 1954a: 24-25). Estos deben dar gracias infinitas a Dios por darles conocimiento de Él y por sacarlos de su tierra, donde sus padres y sus hermanos y hermanas viven como gentiles y están condenados. También deben agradecerle el traerles al Brasil donde, instruidos en la fe, viven como cristianos y serán salvados. El nacimiento espiritual de los hijos del calvario, es decir, su esclavitud y transporte a Brasil, es su salvación. Es un milagro de la Providencia y la misericordia divinas: "¡Ah, si esas gentes sacadas del desierto de su Etiopía hubieran sabido bien cuánto le deben a Dios y a su Santa Madre por esto, lo que puede aparecer como exilio, cautiverio y deshonra, pero no es más que un milagro, y un gran milagro!" (Vieira, 1954a: 26).

Vieira llama la atención sobre el flujo, sin precedentes históricos, de africanos esclavizados hacia Brasil en el siglo XVII (Alencastro, 2000: 183-185). El padre jesuita elogia la "inmensa transmigración de pueblos y naciones etíopes" que continuamente pasa de África a América. Además, contrasta el cautiverio de los israelitas con el cautiverio de los etíopes esclavizados: "Los israelitas cruzaron al mar Rojo y fueron de África a Asia para huir del cautiverio. Los etíopes cruzaron el océano, aún más grande, y pasaron de África a América para vivir y morir como cautivos. Los primeros nacen para vivir; y los últimos para servir" (Vieira, 1954b: 49). La expansión portuguesa, sancionada por Dios, es el instrumento de esclavitud y salvación. La esclavitud y la trata de esclavos proporcionan el paso a la salvación para los africanos y sirven a la vez los intereses temporales de los portugueses. Vieira comenta que la amargura del destino de los esclavos no afecta el trabajo de sus manos. Producen el fruto precioso, abundante y dulce que transportan las grandes flotas, enriquecen las arcas de Brasil y llenan el mundo de deliciosos sabores. Es la transmigración favorecida por Dios (Vieira, 1954b: 50).

La trata transatlántica de esclavos aparece en el argumento de Vieira como el siguiente paso en el camino hacia la salvación de los hijos del calvario. Su tratamiento de la trata de esclavos profundiza aún más en su concepción dualista del cuerpo y el alma: "Todos los que se llaman esclavos no lo son del todo. Todo hombre está compuesto de cuerpo y

alma. Lo que es y lo que se llama esclavo no es todo el hombre, sino solo la mitad de él [...]. El dominio de un hombre sobre otro solo puede ser sobre el cuerpo y no sobre el alma" (Vieira, 1954b: 54). El lenguaje de la trata de esclavos y la esclavitud está integrado en esta concepción teológica. En el lenguaje del comercio de esclavos, un esclavo se conoce como *peça*, una unidad de contabilidad estandarizada. Vieira declara: "El nombre *peça* no incluye el alma del esclavo, solo significa y se extiende al cuerpo. Esto es lo que se esclaviza, esto es lo que se compra y se vende". Vieira también argumenta que "la sujeción del esclavo al amo y el dominio del amo sobre el esclavo solo implica el cuerpo [...] porque el amo del esclavo es amo y capaz de dominar solo una de estas partes, ustedes esclavos son llamados *peças*" (Vieira, 1954b: 56-57). Como una *peça* [pieza] de oro, de plata o de seda, el nombre *peça* no incluye el alma del esclavo, sino que solo se extiende al cuerpo: "Esto es lo que se trae de Etiopía a Brasil en la transmigración de los que aquí se llaman esclavos y aquí continúan su cautiverio" (Vieira, 1954b: 56-57).

Vieira argumenta que Dios no sometería a los hombres a dos condenas, una en esta vida y otra en la próxima. Más bien, sostiene que hay dos migraciones. La esclavitud de la primera migración es organizada por Nuestra Señora del Rosario para prepararlos para la segunda migración (Vieira, 1954b: 51). En esta primera transmigración, que es la esclavitud temporal, Dios y su Santa Madre están preparando a los esclavos para la segunda transmigración, que es la libertad eterna. Vieira declara a los esclavos cuyos cuerpos están marcados por el hierro:

> Vosotros sois los hermanos de la preparación de Dios y los Hijos del Fuego de Dios. Los Hijos del Fuego de Dios en la presente transmigración de la esclavitud, porque en este estado el fuego de Dios os estampa con la marca de la esclavitud; y aunque esta es la marca de la opresión, también es el fuego que os alumbra a todos juntos ya que os trae la luz de la Fe y el conocimiento de los misterios de Cristo, los cuales son los profesados en el Rosario (Vieira, 1954b: 53).

Vieira sostiene que por grande que sea el sufrimiento corporal de los esclavos, sus almas son libres. Aun así, advierte de que el alma también puede ser esclavizada. El alma no puede ser esclavizada ni por los amos ni por ningún rey, sino por los propios esclavos y por su propia voluntad. Aquellos que se reconcilien con su suerte, cumplan con su deber y se

aprovechen de su situación serán recompensados con la salvación que merecen. Pero aquellos que se rindan a los deseos terrenales, resistan, adoren a dioses falsos o no guarden la ley de Dios para complacer a su amo terrenal están vendiendo sus almas al diablo y serán esclavizados espiritualmente por él. Asimismo, el amo que abuse de sus esclavos, no los instruya en la fe y les permita vivir en el pecado esclaviza sus almas y hace la obra del diablo. El individuo, ya sea amo o esclavo, debe elegir entre la ley divina de Dios y la salvación o la tentación del diablo y la maldición (Vieira, 1954a: 31 y 1954b: 61-62).

Elegidos por María para nacer en el calvario, los africanos esclavizados son consignados a una vida de servidumbre en las Américas. Vieira señala las Américas como el lugar de su salvación y la esclavitud como el medio para lograrlo. La obligación principal de los esclavos, a los ojos de Vieira, es espiritual. Estos están forzados a cumplir con las obligaciones que emanan de su nuevo y elevado nacimiento como esclavos. La primera y más importante de todas sus obligaciones es dar infinitas gracias a Dios por haberles dado conocimiento de Él y por sacarlos de su tierra, donde sus padres y ellos viven como gentiles, y por haberlos traído a esta tierra, donde, instruidos en la fe, viven como cristianos y serán salvados (Vieira, 1954a: 24-25). Además, los esclavos de Brasil tienen el deber especial de servir, venerar e invocar a la Santísima Virgen, su madre, con el rosario para ser aliviados, santificados y para ofrecerle su trabajo. El rosario es su certificado de manumisión. A través de la devoción al mismo, la misericordia de Nuestra Señora del Rosario librará sus almas del pecado y de la esclavitud del diablo, y los liberará de su esclavitud terrenal (Vieira, 1954a: 23-24, 34 y 1954b: 65, 70-74, 77).

Vieira ve los ingenios azucareros como el lugar ejemplar de su servidumbre y de su sufrimiento. Vieira declara que no hay nada en la tierra que se parezca más al infierno que cualquiera de los ingenios azucareros de Brasil:

> En verdad, quienquiera que, en la oscuridad de la noche, vea esos tremendos hornos ardiendo perpetuamente, las llamas brotando de cada una de las dos bocas o conductos por donde respira el fuego, los etíopes o cíclopes bañados en sudor, tan negros como robustos, que alimentan el pesado y duro material al fuego, las horcas con las que mueven y avivan el fuego, los calderos o lagos hirvientes con su superficie burbujeante continuamente batida, ahora arrojando espuma, ahora emitiendo vapores calientes, más

de calor que de humo, y volviéndolos de nuevo a líquido para reconvertirse en vapor, del ruido de las ruedas, de las cadenas, de toda la gente del color de la misma noche, trabajando vigorosamente, todos gimiendo a la vez sin interrupción ni descanso. Quién podría dudar […] del parecido con el infierno (Vieira, 1954a: 40-41).

Lo que Vieira llama un "dulce infierno" tiene un significado espiritual para los etíopes esclavizados. El sufrimiento perpetuo es su derecho hereditario (Vieira, 1954a: 2-12, 25-30, 38-40). Su nacimiento en el calvario los obliga a vivir en imitación de Cristo, es decir, de Cristo crucificado en la cruz (Vieira, 1954b: 81-84). En palabras de Vieira: "Todos los misterios de la vida, muerte y resurrección de Cristo, que pertenecen a los negros por su condición, son dolorosos" (Vieira, 1954a: 39). De la misma manera que Cristo sufrió en la cruz, los "Hijos del Fuego de Dios" son elegidos para sufrir en su esclavitud. En una declaración directa a los esclavos Viera sostiene que "no hay obra ni forma de vida en el mundo más parecida a la cruz y la pasión de Cristo que la que lleváis a cabo en los ingenios azucareros" (Vieira, 1954a: 31-32). Los ingenios, en opinión de Vieira, son el calvario de los esclavos, el equivalente al sufrimiento de Cristo en la cruz (Vieira, 1954a: 32-33):

En los ingenios azucareros están los imitadores de Cristo crucificado porque sufren de una manera muy similar a la que sufrió el Señor en su cruz y en toda su pasión. Su cruz estaba hecha de dos piezas de madera y la vuestra, en un ingenio azucarero, está hecha de tres[5]. […] la Pasión de Cristo fue en parte una noche sin dormir, y en parte un día sin descanso, y también lo son vuestras noches y vuestros días. […] las cadenas, las cárceles, los golpes, los insultos, vuestra imitación se compone de todo eso, que, si va acompañada de perseverancia, merece también el nombre de martirio (Vieira, 1954a: 32).

Esta construcción teológica de la vida de los esclavos como imitación de Cristo produce y justifica un sistema de obediencia basado en la raza. El sufrimiento de los "Hijos del Fuego de Dios" imitando así a Cristo es la "disciplina más extrema y elevada". Los esclavos deben soportarla con la perseverancia física y espiritual de Cristo en la cruz. El trabajo continuo es una obligación divina que debe realizarse al servicio de Dios y de la Santa Madre (Vieira, 1954a: 32-33). Favorecidos por María, los negros de los ingenios azucareros tienen el deber de servirla, venerarla e invocarla a través del rosario y del trabajo. Gracias a la buena fortuna de su condición, los misterios del rosario permiten a los esclavos aprovechar su trabajo, santificarlo y ofrecérselo a María (Vieira, 1954a: 23-24, 32) Como hijos de

la madre de Dios, es su deber rezar el rosario durante sus horas de trabajo: "Se podría decir que trabajar día y noche en un ingenio azucarero con tareas que se amontonan unas sobre otras (y a veces incluso en días santos) no deja tiempo ni lugar para rezar el Rosario" (Vieira, 1954a: 30). Pero el ejemplo divino de Cristo en la cruz enseña que la devoción a la Santa Madre no debe olvidarse. Los esclavos están obligados a venerarla e invocarla ofreciendo solo una parte del rosario, incluso si no pueden rezarlo en su totalidad (Vieira, 1954a: 24-26, 30, 31, 35-37). Al rezar y meditar los dolorosos misterios del rosario, el infierno del ingenio azucarero se transformará en un paraíso, su ruido se transformará en armonía celestial y los hombres, aunque negros, en ángeles (Vieira, 1954a: 41).

La disciplina espiritual de los esclavos de sufrimiento duradero y trabajo continuo se define por su devoción a la Virgen María. Esta misma disciplina, perseverancia y trabajo dan forma también a su existencia terrenal. Vieira enfatiza que tanto los amos como los esclavos son parte del cuerpo de Cristo (Vieira, 1954a: 20) pero contrasta la riqueza temporal y el poder de los amos con la pobreza y la impotencia de los esclavos (Vieira, 1954a: 49-50). El jesuita portugués advierte a los amos que tienen que cuidar mejor las almas de sus esclavos: "Y que el caos resultará […] si los que se llaman a sí mismos señores del ingenio solo están atentos a sus intereses temporales, los cuales adquieren de esta labor inhumana de los trabajadores, sus esclavos, y las almas de estos miserables cuerpos reciben tan poco cuidado que ni alaban ni sirven a Dios, y peor aún, ni siquiera lo conocen" (Vieira, 1954a: 31).

Sin embargo, Vieira proporciona una justificación teológica para la explotación temporal y la apropiación del trabajo de los esclavos:

> […] Cuando servís a vuestros amos, no sois sus herederos ni se os paga por vuestro trabajo. Vosotros no sois sus herederos porque la herencia es para los hijos y no para los esclavos. Y no se os paga por vuestro trabajo porque un esclavo sirve por deber y no por un estipendio. Servir sin esperanza de recompensa durante toda la vida, sin descanso más que la tumba es un estado triste y miserable. Pero hay una buena solución […]. La solución es que cuando sirváis a vuestros amos, no sirváis como los que sirven a los hombres, sino como los que sirven a Dios […]. Porque entonces no serviréis como esclavos, sino como hombres libres, porque Dios os pagará por vuestro trabajo […] y no obedeceréis como esclavos sino como hijos, porque Dios, con quien estáis de acuerdo, os

hará sus herederos" (Vieira, 1954b: 79-80).

Vieira defiende así una concepción paternalista de la autoridad que obliga a los amos a cuidar espiritualmente de aquellos que no pueden cuidarse a sí mismos, pero bajo ningún precepto desafía su dominación temporal.

La concepción teológica de Vieira sobre la esclavitud y las relaciones entre amo y esclavo produce una obediencia basada en la raza. A pesar de todas las desigualdades que emanan de la esclavitud, los esclavos deben reconocer la justicia y la providencia de su condición (Vieira, 1954a: 50). Estos deben someterse y ser obedientes a sus amos, no solo a los buenos y modestos, sino también a los malos e injustos. Esto se debe a tres razones. Para él, la gloria de la perseverancia es sufrir sin culpa. Además, esta es la gracia por la cual los hombres se hacen aceptables a los ojos de Dios. Finalmente, y verdaderamente sorprendente, es la idea de que este estado en que Dios los ha colocado, la vocación de un esclavo es como la de su hijo, quien sufrió por los hombres y dejó el ejemplo que los esclavos deben imitar (Vieira, 1954b: 81). Los esclavizados deben tener paciencia y comprender y hacer uso del estado de gracia que Dios les ha dado. Están obligados a obedecer y servir voluntariamente a sus amos y no pueden dejar su cautiverio. El sufrimiento y el castigo que deben soportar son una de las disciplinas más austeras de la Iglesia, porque no sirven al hombre, sino a Dios. Su vocación es la imitación de la paciencia de Cristo y su recompensa es una herencia eterna (Vieira, 1954b: 82-83).

En estos sermones, Vieira racializa la esclavitud por motivos espirituales y vincula a los africanos a la esclavitud sobre la base de la raza. Al hacerlo, formuló una justificación teológica integral de la esclavitud africana en el Atlántico portugués. El jesuita portugués articuló una concepción de la diferencia racial que abarcaba todos los aspectos seculares de la esclavitud africana, desde la captura y venta en África al transporte a través del Atlántico y una vida de esclavitud perpetua en las plantaciones de América. En esta concepción, toda una vida de trabajo y sufrimiento está disciplinada por la devoción a la Virgen María y la promesa de la salvación. Este marco sería posteriormente reformulado y elaborado por otros jesuitas. Escribiendo a principios del siglo XVIII, Jorge Benci (1977/1700) y Andre João Antonil (1968/1711) centraron su

atención más directamente en la esclavitud en Brasil. Ambos buscaron formular pautas prácticas para el tratamiento de esclavos y la gestión del trabajo esclavo en los ingenios azucareros y otras empresas económicas coloniales basadas en la concepción cristiana de las obligaciones recíprocas entre amo y sirviente (Marquese, 2004: 19-83). De este modo, proporcionaron una concepción normativa de las relaciones y el manejo de los esclavos que legitimó las instituciones de la esclavitud y articuló una cultura de control sobre la población esclavizada en ausencia de un código esclavista formal y una concepción de la economía política.

Estas construcciones teológicas de raza y esclavitud dieron coherencia intelectual e importancia práctica a lo que Robin Blackburn (1997) ha llamado "esclavitud barroca". No obstante, la formulación de Vieira fue de corta duración. En un plano macrohistórico, las crisis seculares y religiosas del sistema atlántico portugués se imbricaron en el Renacimiento, la Reforma protestante, la formación de monarquías absolutas territoriales, la expansión del mercado mundial y el descubrimiento y colonización europeos del Nuevo Mundo. Estos desarrollos introdujeron elementos nuevos y sin precedentes en la cultura europea que desafiaron esta concepción teológica de la historia y, en términos generales, representaron el nacimiento de la modernidad (Koselleck, 1990: 316). La construcción de Vieira de la esclavitud racial fue erosionada por la expansión misma de la participación multinacional en la trata de esclavos y el sistema esclavista del Atlántico. Sus ideas fueron desafiadas por las concepciones ilustradas de la esclavitud y la raza que se formularon como parte del surgimiento de la esclavitud colonial angloholandesa y francesa y el traslado del epicentro del complejo azucarero y esclavista atlántico desde Brasil al Caribe a partir del siglo XVII. Esta expansión fue acompañada por construcciones ilustradas de la raza que desplazaron el énfasis en la idea de diferencia desde el alma a las características físicas y culturales de los pueblos no europeos (Eze, 1997; Valls, 2005).

No obstante, el discurso profético de Vieira fue suprimido por la propia Iglesia. En la Edad Media proliferaron las doctrinas y movimientos mesiánicos, milenarios, apocalípticos y quiliásticos. Como parte de su propia burocratización, la Iglesia se afirmó como el medio institucional

para lograr la salvación. Su doctrina ya no esperaba la inminencia histórica de los últimos eventos e intentó regular la profecía (Löwith, 1949: 166-167). El Quinto Concilio de Letrán (1512-1517) buscó poner la enseñanza milenaria o profética bajo el control de la Iglesia para fortalecer su propia autoridad (Löwith, 1949: 156-158; Koselleck, 1990: 126-127). En Portugal, la fragilidad de la independencia y de la dinastía de Bragança, especialmente después de la muerte de don Juan IV, propiciaron un terreno fértil para las enseñanzas proféticas y milenarias (Lima, 2010; Megiani y Lima, 1994: 161-230). Muy popular fue la creencia en el "sebastianismo", la convicción de que el rey Sebastián, asesinado en la batalla de Alcacer-el-Kabir en 1578, regresaría y establecería un imperio universal que culminaría con la conversión de todos los herejes e incrédulos al cristianismo católico romano bajo la soberanía espiritual del papa y el gobierno temporal del rey de Portugal. El mismo Vieira predicó que Portugal era el Quinto Imperio profetizado divinamente. La resurrección de Juan IV lo devolvería a un poder temporal y espiritual global. Portugal, elegido por Dios, estaba destinado a convertir el mundo entero al cristianismo en preparación para el preludio del juicio final. Vieira se negó a condenar esta elaborada escatología política y fue condenado por la Inquisición (Vieira, 1953a y 1953b; Cohen, 1998: 119-192; Boxer, 1978: 115-118). Tras su condena, la interpretación escatológica de Vieira de la esclavitud africana se desvaneció en la oscuridad. Sus huellas permanecen en la hermandad laica de Nossa Senhora do Rosário que se puede encontrar en todo Brasil, la cual está solo abierta a los negros (Bosi, 1993: 143; Boschi, 2019).

Para el lector contemporáneo, los sermones de Vieira pueden parecer excéntricos, ya que están marcados por una otredad que se deriva de la experiencia histórica y de una teología específica y por ello son difíciles de comprender. No obstante, la naturaleza excepcional de estos sermones puede ser más reveladora de las tensiones en juego en el Atlántico portugués que cualquier número de documentos más típicos (Ginzburg y Poni, 1991: 8). Visto desde esta perspectiva, el examen de la construcción teológica de la raza de Vieira sirve para recordarnos que los conceptos de raza y esclavitud se han reconstruido continuamente en diferentes contextos y por diferentes medios como parte de los procesos históricos de

reestructuración del mundo atlántico.

BIBLIOGRAFÍA

Alencastro, L. F. De (2000): *O trato dos viventes: Formação do Brasil no Atlântico Sul*, São Paulo, Companhia das Letras.

Barreto, L. F. (1983): *Descobrimentos e renascimentos: Formas de ser e pensar nos séculos XV e XVI*, Lisboa, Temas Portugueses.

Benci, J. (1977): *Economia Cristã dos senhores no governo dos escravos*, São Paulo, Grijalbo.

Antonil, A. J. (1968/1711): *Cultura e opulencia de Brasil por sus drogas e minas*, edición crítica bilingüe portugués-francés, traducida y comentada por Andrée Mansuy, Paris, Institut des Hautes Études de L'Amérique Latine.

Berlin, I. (1998): *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America*, Cambridge, Belknap Press of Harvard University Press.

Blackburn, R. (1997): *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern, 1492-1800*, Londres, Verso Books.

Boschi, C. (2019): "Confraternidades negras na América portuguesa do Setecentos", *Estudos Avançados*, vol. 33, nº 97, pp. 211-233.

Bosi, A. (1992): *Dialéctica da colonizaçãom*, São Paulo, Companhia das Letras.

Bourdieu, P. (1990): *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

Boxer, Ch. (1957): *A Great Luso-Brazilian Figure: Padre António Vieira, S.J., 1608-1697*, Londres, The Hispanic and Luso-Brazilian Councils.

— (1963): *Race Relations in the Portuguese Colonial Empire, 1415-1825*, Oxford, Clarendon Press.

— (1969): *The Portuguese Seaborne Empire: 1415-1825*, Harmondsworth, Penguin.

— (1978): *The Church Militant and Iberian Expansion: 1440-1770*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.

Bourdieu, P. (1980): *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press.

Cabral de Mello, E. (2015): *O negócio do Brasil: Portugal, o Países Baixos e o Nordeste, 1641-1669*, Río de Janeiro, Capivara Editora.

Cohen, Th. M. (1998): *The Fire of Tongues: António Vieira and the Missionary Church in Brazil and Portugal*, Stanford, Stanford University Press.

Eze, E. Ch. (ed.) (1997): *Race and the Enlightenment: A Reader*, Malden, Blackwell.

Ginzburg, C. (1993): "Microhistory: Two or Three Things that I Know About It", *Critical Inquiry*, vol. 20, nº 1, pp. 10-35.

Ginzburg, C. y Ponti, C. (1991): "The Name and the Game: Unequal Exchange and the Historical Marketplace", en Muis, E. y Ruggiero, G. (eds.), *Microhistory and the Lost Peoples of Europe*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, pp. 1-10.

Koselleck, R. (1990): *Le Futur Passé: Contribution à la Sémantique des Temps Historiques*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Levi, G. (1991): "On Microhistory", en Burke, P. (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, University Park, Pennsylvania State University Press, pp. 93-113.

Lima, L. F. S. (2010): *O Império dos Sonhos: Narrativas proféticas, sebastianismo, e messianismo brigantino*, São Paulo, Alameda.

Löwith, K. (1949): *The Meaning of History*, Chicago, The University of Chicago Press.

Marcocci, G. (2012): *A Conscience de um Império: Portugal e seu mundo (Secs. XV-XVII)*, Coimbra,

Imprensa da Universidade de Coimbra.

MARQUESE, R. B. DE (2004): *Feitores do corpo, missionários da mente: Senhores, letrados e o controle dos escravos nas Américas, 1660-1860*, São Paulo, Companhia das Letras.

MASSIMI, M. (2019): "Escravidão do corpo e da alma em sermões brasileiros do século XVI ao XVIII", *Estudos Avançados*, vol. 33, nº 97, pp. 193-210.

MEGIANI, A. P. y SILVÉRIO LIMA, L. F. (eds.) (1994): *Visions, Prophecies, and Divinations: Early Modern Messianism and Millenarianism in Iberian America*, Leiden, Brill.

PÉCORA, A. (2019): "A escravidão nos sermões de Padre Antonio Vieira", *Estudos Avançados*, vol. 33, nº 97, pp. 153-170.

VAINFAS, R. (1986): *Ideologia e escravidão: Os letrados e a sociedade escravista no Brasil colonial*, Petrópolis, Vozes.

VALLS, A. (ed.) (2005): *Race and Racism in Modern Philosophy*, Ithaca NY, Cornell University Press.

VIEIRA, A. (1953a): *História do futuro (I). Obras escolhidas*, VII, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

— (1953b): *História do futuro (II). Obras escolhidas*, VII, Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora.

— (1954a): "Sermão décimo quarto (da série *María, Rosa Mística*), Pregado na Baía, à Irmandade dos Pretos de um Engenho, em dia de S. João Evangelista, ano de 1633", *Obras Escolhidas*, XI; *Sermões* (II), Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, pp. 1-46.

— (1954b): "Sermão vigésimo sétimo, com o Santíssimo Sacramento Exposto (da série *María, Rosa Mística*) pregado na baía em data incerta", *Obras escolhidas*, XI, *Sermões* (II), Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, pp. 47-95.

CAPÍTULO 2

LA NEGRURA EN CARTAGENA DE INDIAS SEGÚN SANDOVAL Y GUMILLA

ANDREA GUERRERO-MOSQUERA

INTRODUCCIÓN

Este capítulo explora cómo era percibidas las personas de origen africano por medio de los textos de José Gumilla y Alonso de Sandoval. Esto se ha logrado por medio de un análisis comparativo de las descripciones que estos autores hicieron sobre las personas con albinismo y vitíligo, al mismo tiempo que se ha podido ver qué características eran "típicas" a la hora de describir a las personas de origen africano. En este sentido, como resultado se han encontrado descripciones estereotipadas, pero que permitían ver los diferentes colores de la negrura.

A través de los escritos de Alonso de Sandoval y José Gumilla es posible asomarse al pensamiento que se tenía sobre el color de la piel de las personas de origen africano, al mismo tiempo que es viable entender, de una u otra forma, el perfeccionamiento de algunos conceptos asociados con la negrura, o mejor, con los colores de la negrura. Porque estudiar a las personas con albinismo y vitíligo permite pensar en los diferentes colores en los que la negrura era representada; además, es factible tener un acercamiento variado y diverso de cómo eran vistas y analizadas las personas de origen africano en Nueva Granada y el Caribe.

Si bien la percepción de estos dos problemas en la piel es en la actualidad algo natural al ser un proceso biológico, no siempre se ha concebido como algo normal, ya que se entendía que las personas africanas y sus descendientes debían ser negras por diferentes factores: el destino divino, el determinismo geográfico y la condición natural de los africanos. Es decir, la maldición de Cam, vivir en el trópico y ser africano (o etíope como eran llamados) era sinónimo de negro.

En definitiva, en este capítulo se analizará está concepción como resultado del pensamiento de la época. Estas reflexiones iban desde la incredulidad y el asombro hasta posiciones "concluyentes". Por ello, antes de adentrarnos en el pensamiento de estos autores, es necesario dejar algunos planteamientos sobre cómo se entenderá el término "raza" y su relación con el color y la imagen. Con respecto al concepto raza, se considera importante traer a colación los planteamientos de Max Hering Torres (2007) para quien los estudios sobre raza y racismo han estado en dos lados opuestos, dado que algunos investigadores han sugerido que el concepto raza solo se puede estudiar desde el siglo XVIII y otros, desde la Antigüedad. En esa dualidad, Hering Torres presenta un análisis desde "los estatutos de pureza de sangre", en estos se puede ver una clara relación entre raza y linaje. En un principio, dicha relación entre raza y linaje era afín a la religión católica, en ese sentido, lo que se buscaba era que las personas "puras" no tuvieran mancha de "raza de judío ni de moro ni herejes" (2011: 43). También, el autor se acercó a la concepción de nobleza, que, si bien no hace referencia explícita al concepto raza, sí estaba ligado a la pureza que se pretendía en la Francia del siglo XVI. Todos estos aspectos, poco a poco, y a raíz del contacto con territorios transoceánicos (África, América y Asia), en Europa se configuró el término "raza", acuñado por primera vez en 1685 en un ensayo de François Bernier, quien buscaba clasificar a la población en "cinco razas" y según las características de la cara y el cuerpo. Estas consideraciones fueron ampliamente usadas por Linneo (1758: 20-22), quien, además de lo anterior, realizó sus clasificaciones con base al "humor", con lo que dotó, a los no occidentales de tipologías relacionadas con el espíritu y la moral, al mismo tiempo que con la pigmentación de la piel. Es decir, el factor del color hace su aparición en este momento de la historia. Sobre este último aspecto, es importante traer a colación la concepción del color que se tenía en la época, según Max Hering, desde la Antigüedad lo blanco era relacionado con lo bueno, lo bello y lo divino, en contraposición a lo negro, que estaba vinculado a la amoralidad, la perversión y lo diabólico, lo que supeditaba a los africanos a la servidumbre. Con respecto al color y las personas de origen africano, retomaremos el trabajo de Anne Lafont (2013: 67-73), quien no solo retoma a los clásicos como *Hogarth's Blacks: Images*

of Blacks in 18th-Century English Art y *The Negro in Art: A Picturial Record of the Negro Artist and the Negro Theme in Art*, sino que, también, en sus estudios se ha acercado a las imágenes que se evocan a las personas esclavizada en América, en especial a la parte francesa. Con sus estudios ha explorado la imagen de los afrodescendientes en el arte occidental y con ello ha facilitado la comprensión de esta parte de la historia de las personas esclavizadas, al mismo tiempo que que ha investigado en la imagen de las personas de origen africano como una historia transnacional, en la medida que existe una estrecha relación en la producción y circulación de imágenes del Caribe en Europa; esta consideración surgió como resultado de una visión descolonizada de los cuerpos negros y del establecimiento de vínculos en la producción de dichas imágenes y el estudio de las mismas; de este modo, se acentúa la importancia de la conjunción entre la historia natural del siglo XVIII y las artes visuales y por medio de estas, analizar los diferentes colores de la negrura. No es casual aludir al periodo anterior, ya que por aquella época se generalizaron los discursos estéticos en donde se dividían aspectos como la inteligencia, el comportamiento y la belleza bajo el supuesto de que los seres humanos estaban, o debían estar, divididos según el color de la piel, convirtiéndose el color en la matriz visual de la conceptualización de lo racial en los estudios de naturalistas y enciclopedistas (Lafont, 2013: 90).

Al igual que Hering Torres, Lafont destaca la importancia de Bernier en la "división por razas" y la concepción del color. Ambos coinciden en que, si bien no fue el primero en mencionarlo, sí sentó las bases para que se considerara el color como algo determinante en la concepción de la raza, al mismo tiempo que "modernizó" el término y su estrecha relación con el color. En ese sentido, Lafont (2013) considera que aunque hay suficientes estudios al respecto, desde la historia de la ciencia, la historia política y la estética, es importante ahondar en el abordaje de imágenes en este tipo de investigaciones en las que se cuestiona la visualidad y la representación, porque los estudios sobre la raza y la división de la especie humana en colores de piel están entremezclados. Por ello, en este capítulo se retomarán los planteamientos de Lafont a la hora de estudiar el color, especialmente, el uso de la pintura en las imágenes de personas de origen

africano, de modo que podamos acometer un acercamiento teórico y visual a las representaciones pictóricas que aquí se estudiarán. En este sentido, realizar un estudio a las personas consideradas como "monstruosas" (porque padecían albinismo y vitíligo), ayuda a adentrarse en la visualidad del color y, en este caso, de la negrura.

María Alejandra Flores de la Flor (2012) ha teorizado sobre la presencia de lo monstruoso en el contexto hispánico. En sus estudios destaca que los monstruos, entendidos como seres desviados del orden acostumbrado de la naturaleza, han despertado el interés del público en general, ya sea desde el punto de vista filosófico, jurídico, teológico, científico, médico o literario. Además de los tratados de teratología, proliferaron otras publicaciones impresas, como las "relaciones de sucesos", que daban cuenta de lo monstruoso, pero desde visiones más arraigadas en la cultura popular y que podrían llamarse supersticiosas. Este hecho se evidencia en los discursos que se realizaban sobre los albinos en África. Poco a poco este pensamiento fue cambiando y pasó de lo supersticioso al conocimiento científico; por tanto, en el siglo XVIII hubo un fuerte predominio por el interés científico y racional a la hora de crear una imagen deshumanizada de las personas de origen africano. Este pensamiento se prolonga hasta el siglo XIX y es aquí donde los estudios de Frida Gorbach (2008) cobran relevancia, en la medida que permiten ver un proceso de adaptación y una continuidad en la construcción de lo monstruoso[6]. Este interés puede verse en el Caribe (hispano, francés e inglés); por ejemplo, para el padre Guimilla, en Cartagena de Indias, era muy importante el color de la piel de las personas de origen africano, por ello dedica una parte de su texto para hablar del color de los "etíopes" y el origen del mismo, destacando la presencia de los albinos. En la descripción insistió en subrayar, como muchos otros, que los albinos eran hijos de padres negros y que, por tanto, esa era su naturaleza.

Entonces, ¿cuál era el origen de esta condición en la piel? Para algunos, como Hoefer (1848) y Dapper (1686), la blancura de los albinos o las personas "manchadas" era producto de la imaginación de las madres; esta conclusión fue motivada por concepciones hipocráticas, en las que se consideraba que durante el embarazo la imaginación de la madre jugaba un papel determinante a la hora de materializar alguna acción en el

gestante, es decir, que mediante un proceso de estimulación como el hecho de ver y pensar continuamente una imagen durante el embarazo se podía recibir algún tipo de modificación como es el caso del albinismo o las manchas en la piel (Moscoso, 2001: 141; Gorbach, 2000: 41). Es decir, la imagen jugó un papel fundamental a la hora de modificar el color de piel de las personas de origen africano y, al mismo tiempo, el color determinaba el destino de dicha población. Un intersticio en el que el estudio del color y de la imagen juega un papel preponderante.

Con los planteamientos de Hering Torres sobre raza y color, y los estudios sobre historia del arte, color y raza de Lafont se podrá hacer un acercamiento a la relación que existe entre imagen, raza y color en las representaciones visuales y escritas en las personas de origen africano. En este sentido, en las descripciones se verá cómo el color de la piel y el origen geográfico se traslapan con la palabra "raza", pasando a tener una relación íntima y casi simbiótica en las mismas descripciones, pero que permiten conocer la percepción que se tenía de dicho término en aquella época.

LA NEGRURA EN CARTAGENA DE INDIAS SEGÚN SANDOVAL Y GUMILLA

Durante décadas, Cartagena fue el paso obligado para viajeros y comerciantes que pasaban por América por ser escala ineludible para quienes iban al Virreinato del Perú, lo que incluía por supuesto a Nueva Granada. Al mismo tiempo, fue un puerto obligado para pasar a Panamá y Centroamérica, y su indudable conexión con el Caribe. En este sentido, se podría decir que por este puerto pasaron un sinfín de personas, entre ellas, algunas de origen africano. Entre los muchos africanos que pasaron por este lugar de paso se puede mencionar a Francisco, un niño de siete años que llegó al puerto en los primeros años de la década de 1620. Francisco fue considerado como una novedad. ¿La razón?, era Albino. El pequeño nació en Quilombo, Angola, pero pasaba por Cartagena de Indias porque, según Sandoval, el gobernador de Angola y caballero del Hábito de Cristo, Juan Correa de Sosa (João Correia de Sousa), lo llevaba de viaje a Europa como regalo al rey Felipe IV. La visita de estos dos personajes no pasó

desapercibida en la ciudad porque, según Alonso de Sandoval, el niño "era blanco sin parangón". Además, era rubio, tenía ojos marrones y apenas podía ver. Asimismo, tenía la nariz roma y cabello rizado (Sandoval, 1627: 12). El niño y su blancura asombraron a los habitantes de la ciudad por lo que fue paseado por toda la ciudad con la finalidad de mostrar las cosas extraordinarias, raras, pintorescas e incluso monstruosas que se podían encontrar en Angola.

Sandoval no mintió, Juan Correa de Sosa fue gobernador de Angola entre 1621 y 1623. Después de ejercer ese cargo, pasó por Cartagena de Indias y La Habana, desde esta última ciudad escribió una carta el 20 de marzo de 1624 al arzobispo de México en la que solicitaba que interviniera por él ante su majestad porque estaba siendo custodiado por cuatro soldados y que casi lo asesinan, pero él sorprendió a las personas que lo harían y los mató. Además, en dicho documento Juan Correa reiteraba que el "negocio de Angola era diferente al de México"[7]. Pero ¿a qué se refería con esto? Su periodo como gobernador fue corto, porque tuvo conflictos con algunas personas prominentes en la zona (AHU, 1622)[8], entre los cuales se pueden mencionar sus asuntos en el comercio de personas esclavizadas derivados de la invasión a Cassanze. De acuerdo con David Wheat (2016: 85-86), a finales de 1622, en Cassanze, João Correia de Sousa apresó una gran cantidad de cautivos incluidos "sobas" y "negros libres", de los cuales algunos fueron enviados a Brasil. Es decir, personas que no debían ser esclavizadas y por eso sus "negocios" en Angola no tenían nada que ver, según él, con lo que pasaba en la Nueva España, aun cuando las coronas estaban unidas.

Tras sus contratiempos en Angola, Sousa renunció a sus funciones y huyó de allí a principios de 1623; posteriormente, llegó a Cartagena de Indias en un barco que se usaba para el comercio de esclavizados. Viajó junto con un oficial y algunos esclavos que probablemente vendió en dicho puerto para obtener dinero que le permitiera llegar a la península ibérica. En dicho puerto, reservó un pasaje en el galeón San Antonio que hizo escala en La Habana. En este punto, Wheat encontró un dato relevante que va más allá de un encuentro violento en el puerto, según el autor, Correia de Sousa habló con el gobernador de la ciudad para solicitarle que arrestara a "un magistrado de Angola" que se encontraba en La Habana y

que, presumiblemente, estuvo en contra de la invasión de Cassanze por su parte. Al respecto, en este texto se considera oportuno abrir el abanico de posibilidades ante una riña más fuerte y de larga data, en la que Correia de Sousa sospechaba del magistrado y lo señaló como posible autor intelectual del ataque que sufrió en dicha ciudad.

A pesar de todo, el exgobernador salió de dicha ciudad junto con personas esclavizadas y sirvientes personales. Estos incluían dos enanos negros, un albino y una india libre. Finalmente, llegó a Sanlúcar de Barrameda, pero dejó atrás sus pertenencias, escapando así de su destino frente a la justicia ibérica[9]. Como se puede ver, un albino, tal vez Francisco. Este dato es curioso porque quiere decir que estos tres individuos acompañaron a Correia de Sousa todo el camino y es probable que prefiriera venderlos en alguna corte europea en donde eran considerados como un bien preciado por ser considerados exóticos. Este tipo de itinerarios permiten examinar las interconexiones comerciales que hubo en estos puertos atlánticos, al mismo tiempo que permiten ver la manera en que las personas consideradas diferentes o extrañas circularon como mercancía a ambos lados del atlántico e incluso fueron usados como regalos.

Volviendo al relato de Alonso de Sandoval, se debe mencionar lo significativo que es, en la medida en que proporciona detalles de un trastorno cutáneo poco conocido o documentado en Nueva Granada. Al mismo tiempo, es relevante porque el libro de Sandoval circuló en gran parte de la comunidad jesuita que tuvo contacto con africanos, es decir, es posible que este relato haya llegado a oídos de varios jesuitas en la América española y que haya provocado la curiosidad de las personas que lo leyeron. El impacto de sus palabras sobre el albinismo es difícil de medir, pero leer el asombro que causó en la ciudad de Cartagena de Indias y la curiosidad que generó es un indicio que permite pensar en la forma en que eran vistas las personas con albinismo.

Se considera importante destacar la omnipresencia del libro como parte central de las fuentes que se pueden usar para la investigación, que permite, de una u otra forma, estudiar la historia de las "cuatro partes del mundo". Estos textos son un testimonio de la materialización de la imposición y la intencionalidad de universalizar (o europeizar) el

conocimiento de los territorios de ultramar. Esto se puede afirmar en la medida que se dedicaron miles de páginas para describir lo que encontraban; del mismo modo que se elaboraron cientos de láminas y pinturas para retratar lo descrito. En ese cúmulo de conocimientos, se puede ver reflejada una clara occidentalización de la imagen de las personas de origen africano, dado que en ellas se necesitaba representar el devenir del tiempo, las personas, la naturaleza, en fin, todo lo desconocido, que se dio a conocer gracias a la curiosidad apremiante de la metrópoli por conocer dichos lugares que eran visto con la expectativa de encontrar lo monstruoso, lo bárbaro y lo salvaje.

Algo similar sucedió con Benedetto Silva d'Angola, quien llegó a Italia esclavizado como parte de la servidumbre extranjera y exótica del gran duque de Toscana, Cosimo III de Medici. Es decir, existían más personas con alguna condición "exótica" dentro del palacio. A diferencia de Francisco, de Benedetto se conservan dos retratos, el primero se presume que fue elaborado por Antonio Franchi y el segundo fue pintado por Domenico Tempesti. El primero de ellos revela a un Benedetto joven (figura 1); el otro, a uno adulto. A pesar de sus diferencias, ambas imágenes desvelan el interés por retratar a una persona que era vista diferente, al mismo tiempo que consideraron que era importante dejar testimonio de ello para las futuras generaciones.

Además de lo anterior, se debe mencionar que ambas imágenes demuestran la visón que los europeos tenían del otro (el albino) y la mirada totémica del albino en dichas imagen en función de la cultura filosófica y naturalista de la Europa de la Ilustración (Lafont, 2019: 52).

FIGURA 1
BENEDETTO SILVA D'ANGOLA

Fuente: Wikimedia Commons.

Por último, es importante resaltar que en la primera imagen el joven Benedetto posó semidesnudo, lo que denotaba su carácter salvaje. Estaba sosteniendo una flecha con la inscripción "Benedetto Silva Moro Bianco d'Angola di padre e di madre negri". Estos no son elementos menores; en primer lugar, su torso semidesnudo pretendía mostrar que así era su condición como *moro bianco* y, en segundo lugar, la inscripción remite a su herencia africana (D'Angola) y negra (*negri*), a la que no puede eludir, y que se pretendió contrastar con su albinismo. Como se pudo ver en líneas anteriores, Alonso de Sandoval destacó este aspecto en la descripción de Francisco.

En el segundo cuadro se puede ver a un Benedetto más maduro y vestido, sin ninguna inscripción, pero con rasgos que resaltaban su problema de melanina: cabello muy claro, cejas y pestañas casi blancas. Estas características con su cabello ensortijado y su nariz y labios anchos. Este fenotipo que resaltaba su negrura permite ver las diferentes dimensiones en las que esta era retratada según fuera el contexto y, obviamente, la persona, dejando así la posibilidad de ver los diferentes colores de la negrura.

Con respecto a la negrura, además del texto de Alonso de Sandoval, en el de José Gumilla hay datos relevantes que merecen ser analizados en conjunto. Este último resguarda parte de la historia de Mary Sabina, una niña con vitíligo en la Cartagena de Indias del siglo XVIII. Los dos textos describen a personas con albinismo y vitíligo, y muestran una clara posición de los esclavizados y el color de su piel. También se analiza en

ellos la exégesis de los atributos que se han considerado curiosos, pintorescos y extravagantes, estereotipos que sirvieron, de una forma u otra, para justificar el comercio de esclavizados.

Para analizar el libro de Alonso de Sandoval y conocer la construcción de la negrura, es necesario resaltar dos cosas: primero, que nunca viajó a África, por tanto, realizó las descripciones a partir de lo que vio y oyó; y segundo, que conoció el contexto preguntando a colegas, capitanes de barco y esclavizados en Cartagena de Indias, a quienes preguntó sobre su lugar de origen, su idioma y el conocimiento que tenían de la religión católica. Se podría decir que su desconocimiento de África no fue impedimento para satisfacer su curiosidad a través de los testimonios aportados por terceros, y ante la ausencia de imágenes, sus descripciones nos permiten reconstruir parte de lo que le asombró, es decir, su libro permite (re)crear imágenes. En otras palabras, en ausencia de una imagen, las descripciones son un complemento valioso y viceversa.

De acuerdo con estas limitaciones, Sandoval se pudo hacer una idea de la consideración estereotipada que se tenía de las personas esclavizadas en Nueva Granada. Esto se puede contrastar en un sinnúmero de descripciones que él dejó para la posteridad, de las cuales resaltaremos la visión que tenía acerca de las personas albinas y con piebaldismo (vitíligo generalizado) dado que, dentro de su mentalidad era prácticamente imposible pensar que existieran personas tan blancas en África porque, tanto en los relatos bíblicos como en los teológicos, se indicaba que el color de la piel de las personas estaba determinado por dos cosas: la maldición de Cam y la posición geográfica del continente. Ya se sabía de la existencia de los albinos (Katzew, 2016: 58)[10], pero para Sandoval, al parecer, era algo completamente nuevo. Por ello, encontrar personas albinas le llevó a indagar acerca de esta condición y su "origen" en África. En uno de sus relatos se pueden encontrar algunos detalles y referencias al respecto:

Y del Reyno de Beni, tengo cierta, y fidedigna informacion que muchas negras de esta casta, y generación, cuyos maridos son tambien negros, paren los hijos tan blancos, que de puro albos, salen cortos de vista, y con los cabellos plateados: y los hijos destos blancos suelen con variedad bolver a nacer negros, pero todo unos y otros afeminados y para poco; y q (sic) solo sirven de hechizeros. A estos llaman los naturales de la tierra Abaraes, y estimanlos en tanto, que no venderá ninguno, aunque sea excesivo el precio

que por el les dieren (Sandoval, 1627: 11)[11].

En este fragmento se pueden hallar varios elementos: primero, la incredulidad de su relato al mencionar que tiene "cierta y fidedigna información", porque si no lo podía comprobar ni tener certeza alguna, estas personas no podían ser reales; segundo, describe las características físicas de estas personas, quienes no solo eran blancos, sino que tenía problemas oculares; y tercero, agrega dos características que llaman mucho la atención, porque los describe como "afeminados" y "hechiceros", además eran conocidos como "abaraes". En este punto es importante mencionar que los "negros blancos" del reino de Loango eran llamados "doudos" y eran relacionados con prácticas de brujería o eran considerados monstruos o, por lo menos, personas extrañas (Hoefer, 1848: 435). Posteriormente a esta descripción, Sandoval recordó que un capitán portugués le comentó que quería comprar un "abarae de buenas facciones", porque, según él, los albinos eran feos "como los demás negros". Este capitán intentó comprar un albino por mil cruzados para llevarlo a la corte portuguesa, pero no se lo "quisieron dar".

De acuerdo con lo anterior cabría preguntarse por qué Sandoval se interesó por personas que nunca había visto. Su razonamiento comenzó cuando, de casualidad, se encontró con personas albinas durante algunos de sus recorridos en Cartagena de Indias (Francisco), Mompox (Ventura y Teodora) y un niño de un poblado sobre el río Magdalena. Niños que pudo ver "con sus propios ojos", hecho que permitió disipar sus sospechas y dejar a un lado la incredulidad al respecto de los relatos de los capitanes. En comparación con la descripción sobre el reino de Beni (Benín), la descripción de Francisco es mucho más completa que la anterior y permite ver más aspectos de la concepción que el jesuita tenía sobre la "rareza" del niño. Además de describir los atributos físicos que podía "ver con sus ojos", resalta la forma de su nariz y cabello, dado que consideraba que era una característica intrínseca de las personas de origen africano, por tanto, eso delataba su negrura.

El otro caso que describió Sandoval ya no insistía en el origen africano de los albinos; en esta ocasión, se trataba de tres niñas de la villa de Mompox. Es decir, esto iba más allá de un contexto geográfico. El suceso, según Sandoval, tuvo lugar en 1621 cuando él y cuatro padres de la

Provincia del Nuevo Reino de Granada estaban en la zona. Ventura, Teodora y Juana eran hijas de un matrimonio de nación "angola", Martín Angola y María Angola, quienes eran esclavos de Martín de Istayza y Ana Gómez. Además de describirlas como blancas y rubias, también destacó otros rasgos físicos que consideraba propios de las personas de origen africano, por tanto, continúa su descripción mencionando que Ventura era la segunda hija del matrimonio, de edad de 6 años, a quien retrató como "feezuela, oziconsilla, nariz chata, patona como negra; empero toda mas blanca, rubia y zarca que una Alemana [...] casi no via, y los cabellos aunque retorzijados como de negra, de un color medio entre dorado y plateado" (Sandoval, 1627: 12). Es decir, que al igual que Francisco, en ellas también se presentaban características propias de la negrura a pesar de ser rubias y blancas. Igualmente, Teodora, de dos años, también poseía este tipo de rasgos, a ella la retrata como "blanca rubia y zarca, y tambien corta de vista como la segunda, pero feezuela". Como se puede ver hasta aquí los binomios belleza/blancura y fealdad/negrura estaban presentes en las descripciones de Sandoval.

Así, de ambas destaca la concepción que tenía sobre la belleza, la que se basa en una concepción europea de la misma, al mismo tiempo que consideraba que había un fenotipo especial para las personas negras al manifestar que era "como negra". Esta exposición se corrobora con la forma en la que describió a la hija mayor de este mismo matrimonio. Juana, de 9 años, según él era de "mui buena gracia, parecer y fayciones españoladas: pero negra como sus padres". Es decir, la belleza era medida a través de ese canon, al igual que la religión y las costumbres en general. Este tipo de afirmaciones no solo permiten ver los prejuicios del jesuita, sino que acerca a la concepción de lo que él consideraba como típico de las personas negras, por tanto, lo que se apartaba de ese canon se podía considerar más cercano a "lo europeo", dicho de otro modo, era otro tipo de negrura.

Describir albinos no fue algo exclusivo de Sandoval, muestra de ello son las descripciones de Lionel Wafer para el istmo de Panamá en las que destaca a indios "blancos como europeos" (Wafer, 1704: 107) o las descripciones de La Croix (1688: 382), quien los describió bajo los mismos parámetros de Dapper (1686: 332), quien, a su vez, realizó un

análisis interesante sobre el vitíligo y el albinismo sobre los *mores-blancs*, a quienes describía como leprosos, en la medida que consideraba que la condición de la piel podía ser contagiosa. Lo anterior complementa las descripciones de Bernier y Linneo que se mencionaron en párrafos anteriores y refuerza la idea de que las personas con albinismo y vitíligo eran vistas como personas extrañas.

A diferencia de Dapper, Sandoval indagó sobre el tema y en su libro narró cómo era la presencia de las personas albinas en diferentes lugares del continente africano. Por ejemplo, en "Zofala, Reynos de Mocaranga, de la Etiopia Oriental, se vieron algunas Etiopes Cafres, parir hijos muy blancos, q (sic) no parecían sino Flamencos, siendo dos padres negros como la pez. Assi afirma averlo visto el Maestro Fray Iuan de los Santos en el Reyno de Quiteve" (Sandoval, 1667: 11). Prosigue mencionando que el emperador de Monomotapa tenía "Cafres blancos" y que los cuidaba como algo prodigioso. Lo mismo para la India. En este punto comentó que Geronimo Couto tenía una de estas "Cafrillas tan blanca, que hasta las pestañas lo eran" y que se la había regalado el virrey don Francisco de Gama. Las personas con estas características llamaban mucho su atención y, a pesar de que a Cartagena de Indias no llegaban esclavos con estos rasgos, la figura de lo fantástico sí está muy presente en sus relatos. Para complementar el panorama de otros lugares africanos, Sandoval menciona al respecto de África occidental que:

> Pero lo que mas me admira en esta parte, es lo que muchos Portugueses que an estado la tierra adentro del Reyno del gran Fulo, cuentan que ay entre ellos innumerables fulos hombres, y mugeres mas blancos, y rubios que Alemanes, cabellos largos y dorados como los que tiene las mugeres en Europa: los quales jamas se cautivan ni vienen a tierra de Españoles; por lo qual solo vemos acá los Fulos negros; amulatados, o del todo mulatos, pardos, zambos, de color baço, loro, castaño, o tostado, porque toda esta variedad, y mucha mas de colores, tiene esta nacion entre si (Sandoval, 1627: 11-12).

Como se puede ver, para Sandoval había muchos colores de la negrura y, de acuerdo a este, se comercializaba o no a los africanos. Un dato relevante e interesante si se tienen en cuenta todas las descripciones que proporcionó sobre personas albinas.

Por último, y siguiendo con lo mencionado por este autor, este describe que en el río Magdalena también encontraron una pareja de "negros criollos" con un hijo, de dos años, que era blanco y tenía el cabello "color

narajando". Estas historias las relaciona Sandoval con los relatos de Solino describiendo a "etíopes" que tenían la mitad del cuerpo negro y la mitad blanco (Sandoval, 1627: 12-13), es decir con piebaldismo (vitíligo generalizado), pero Sandoval concluye que todo esto que se decía sobre los africanos era producto de la imaginación (Sandoval, 1627: 13), esto después de citar al padre Nicolao Caudino (libro 4, capítulo 63) que a su vez citó a Ptolomeo para decir que habían llevado desde Egipto un camello negro y una persona mitad negra y mitad blanca. Todo era, según su percepción, producto de la fantasía. La concepción de Sandoval estaba muy mediada por "lo que habían visto sus ojos", que, como veremos con el relato del Padre Gumilla, era la prueba irrefutable de la veracidad de los relatos, con lo que se descartaba cualquier duda. Sandoval marca una constante en sus relatos, los niños no eran vendidos y eran dados como regalo o se pretendía que así fuera, como en el caso de Francisco, que fue llevado de Angola a Europa; o el caso de la "cafrilla", que fue regalada al virrey don Francisco da Gama; o el capitán portugués, que quería comprar un albino por mil cruzados para llevarlo al rey de Portugal. Por otro lado, las descripciones de la negrura de Sandoval se enlazan con el pensamiento que tenía de la belleza, el cual estaba muy ligado a lo europeo y blanco. Todo lo expuesto se comprueba en las comparaciones que hace con el trinomio rubio, blanco y alemán, y la forma en que destaca los atributos de los albinos y, al mismo tiempo, lo relaciona con la belleza en contraposición a la negrura y los rasgos que consideraba como netamente africanos.

El asombro que causaron los albinos no fue algo exclusivo de Sandoval ni de África. Se tiene conocimiento de ello gracias a las múltiples referencias que existen sobre este suceso durante los siglos posteriores, como fue el caso de Geneviève, una joven de 17 años, descrita en el texto de Georges Louis Leclerc de Buffon (1777: 559-565) como africana blanca o negra blanca de la isla de Dominica. El texto proporciona una descripción detallada de esta persona, al tiempo que, suministra varios datos que van más allá de lo físico. Por ejemplo, escribió que también había albinos en Santo Domingo y Cuba, de papás negros y esclavizados, oriundos de la Costa de Oro; del mismo modo, escribió que también había presencia de ellos en Martinica y Guadalupe. Es decir, había identificado

esta condición de la piel en todo el Caribe, por tanto, se podría confirmar lo planteado por Lafont (2013: 90) con respecto a que las descripciones e imágenes de estas personas se convirtieron en la parte central de los estudios de naturalistas y enciclopedistas del siglo XVIII. Dentro de ese orden de ideas, Buffon, al igual que Sandoval, identifica y expone otra categoría: las personas con manchas en la piel.

De los relatos analizados de Sandoval inferimos que no creía en la existencia de personas "manchadas". Al respecto, Buffon defendió que el clima influía en gran parte de estos cambios en la piel y las "mezclas" que se podían generar, es decir, que si un albino tenía descendencia con un negro, era probable que el hijo naciera negro o "negros urracas", es decir, marcados de blanco y negro con grandes manchas. Lo que remite al siguiente personaje: Mary Sabina.

Se dice que Mary Sabina nació el 12 de octubre de 1738. Los padres de Mary Sabina, Patrona y Martiniano, eran una pareja de esclavizados en la hacienda jesuita de la Matuna. Estos fueron capturados en África y embarcados rumbo a Cartagena de Indias para para esclavizarlos en la plantación jesuita. Mary Sabina fue vista y descrita por el padre José de Gumilla en su libro *Historia natural, civil y geografica de las naciones situadas en las riveras del rio Orinoco*. Así narra cómo fue su encuentro:

> Año 1738, estando á mi cargo el Colegio de la Compañía de Jesus, que la Provincia del nuevo Reyno de Granada tiene en Cartagena de Indias, salí á una Enfermería, solo pared de por medio separaba a dicho Colegio, á visitar los sirvientes enfermos, que se traen de la Hacienda para recobrar la salud: hallé entre otro una Negra casada, y al contexto de su enfermedad añadió, que no consiguió la mejoría que le había pronosticado el Médico en la resulta de su parto. Con esta noticia quise ver a la criatura, por si acaso estaba enferma: levantó la Negra la mantilla, y vi (mas no sé si vi, hasta que salí de la suspension con que me embargó la novedad) vi en fin una criatura, qual creo jamás han visto los siglos: doy las señas de ella, para no incurrir en la nota de ponderativo; mas temo que no consiga la pluma, lo que no pudieron con cabál perfeccion los mejores pinceles, empeñados á instancia de muchos curiosos, que solicitaron la copia de original tan peregrino y singularísimo juguete de la naturaleza (Gumilla, 1791: 97-98).

Efectivamente, el encuentro fue más que extraordinario. El padre Gumilla no tenía palabras para explicar lo que vio ni la naturaleza de este suceso. Lo que sí tenía claro era que debía ser lo más sosegado, mesurado y extremadamente cuidadoso a la hora de hacer la descripción para no

parecer exagerado. Lejos de lo anterior, también consideraba que era necesario esmerarse en dichas líneas porque esta descripción iba más allá de lo que un pintor, dibujante o, en general, un artista podía proporcionar. En este sentido, se puede intuir como una forma acertada de demostrar que la imagen *per se* no daba crédito a lo que sus ojos habían visto en aquella ocasión, en la medida que, los receptores necesitan cada uno de los detalles. Como si lo "visto por sus ojos" fuera la única o la mejor prueba de lo que había pasado en realidad. Además de lo anterior, el jesuita escribió que se solicitó "la copia original" de la niña (que describió como juguete de la naturaleza); lo que indica que efectivamente se hicieron una o varias imágenes de la niña. Si bien la imagen jugó un papel fundamental en la circulación de las ideas y la fascinación que había sobre estas personas, también se debe pensar que "certificar" lo que vieron sus ojos era muy relevante en las noticias sobre historia natural[12].

Esta concepción de la imagen es, por demás, fascinante y sorprendente, en la medida que se consideraba que esta puede ser leída como un todo o, por lo menos, con la capacidad de entender lo curioso, pintoresco o monstruoso sin mediar palabra. Por ello, llama la atención el preámbulo que escribió (a modo de advertencia), de la descripción, porque claramente es una exégesis misma de lo que presenció y que no puede ser replicado con un pincel; brocha que era alimentada por los curiosos en varias partes del mundo europeo. Después de los aderezados detalles, Gumilla finaliza expresando que el color de la piel podría estar determinado por la naturaleza misma, en este caso, por lo divino, Dios.

FIGURA 2

MARY SABINA[13]

Fuente: Google Books.

Además de lo anterior, su imagen se convirtió en un icono de la época con el que se ilustraba el piebaldismo (y lo pintoresco). Por ello, su detallada descripción trata de ir más allá de la imagen en sí y procura sobrepasar el límite de lo visual para impedir que haya una transmutación de la imagen que se estaba creando de Mary Sabina, en tanto que, poco a poco, su retrato empezó a circular a través del Atlántico. No ocurrió lo mismo con el caso de otra niña, Magdeleine[14], nacida en la isla de Santa Lucía, con machas en la piel, y que fue llevada a Martinica para ser exhibida ante la gente y, posteriormente, llevada a Europa. Mary Sabina nunca viajó a Europa, pero su retrato fue copiado y difundido en numerosas versiones. Gumilla la describe de este modo:

> Toda la niña (que tendría como unos seis meses, y hoy ha entrado ya en los cinco años de su edad) desde la coronilla de la cabeza hasta los piés está jaspeada de blanco y negro, con tan arreglada proporcion en la mixtura de entrambos colores, como si el arte hubiera gobernado el compás para la simetría, y el pincel para el dibuxo y colorido.
>
> La mayor parte de la cabeza, poblada de pelo negro y asortijado, se ve adornada con una pirámide de pelo crespo, tan blanco como la misma nieve; la cúspide piramidal remata en la misma coronilla, de donde baxa ensanchando sus dos líneas colaterales hasta la mitad de una y otra ceja; con tanta puntualidad en la division de los colores, que las dos medias cejas que sirven de basas á los dos ángulos de la pirámide, son de pelo blanco y asortijado; y las otras dos partes que miran ácia las orejas son de pelo negro y crespo; y para mayor realce de aquel campo blanco que la pirámide forma en medio de la frente, le puso naturaleza un lunar negro y proporcionado que sobresale notablemente, y le da mucha hermosura (Gumilla, 1791: 98).

Hasta aquí solo ha descrito la parte superior y lo ha hecho con tal

detalle que es posible imaginar el asombro del padre y las personas que conocieron a la niña. Más allá de la fascinación que pudiera causar la pequeña, es preciso señalar que el padre Gumilla, a diferencia de Sandoval, no se refiere a ella de forma despectiva, sino todo lo contrario: es generoso y cuidadoso con los detalles, la describe con si él la estuviera pintando y, al mismo tiempo, puntualiza en los pormenores más infrecuentes como la proporción y la simetría en los colores. Estos aspectos *per se* son una muestra de la seducción que producía conocer a la niña; asimismo, es una estampa del interés y la obsesión por describir a estas personas. De hecho, continuó el retrato mencionando lo risueño, apacible y proporcionado del rostro, al mismo tiempo que resaltó la vivacidad de sus ojos y su hermosura en general (Gumilla, 1791: 98-99). Al parecer, estas características impulsaron la fama que adquirió con el tiempo. Según el padre, hubo una copia de la imagen de la niña que circuló por todo el reino de Nueva Granada, otra por la provincia de Caracas y otra llegó a Londres. Lastimosamente, se desconoce el recorrido de cada una de las imágenes, pero se procurará hacer una aproximación. Se sabe que uno de los cuadros llegó a Europa, este último llegó gracias a que los "Consules de la Fatoria Inglesa habían enviado a Londres una copia" (Gumilla, 1791: 100). También se conoce que una de las imágenes llegó a manos de Buffon, en Francia. Él relató en su enciclopedia que el antiguo burgomaestre y subdelegado de Dunkerque, el señor Taverne, le envió un retrato a color de Mary Sabina junto con una carta con la descripción de la niña. Este retrato llegó a Taverne en un navío llamado Le Chrétien que llegó a Londres proveniente de Nueva Inglaterra (Buffon, 1777: 567). De la tercera imagen no se tiene certeza alguna.

Con respecto a la supuesta imagen "original" se debe mencionar que hay dos imágenes que hacen referencia a la época en la que Mary Sabina vivió en la Mantua y son los cuadros que actualmente se encuentra en Hunterian Museum[15] y en The Colonial Williamsburg Foundation[16] respectivamente. La primera ha sido datada en 1745 y en la web del museo menciona que es posible que esta copia haya estado en la colección de Buffon y que, a partir de esta se creó el grabado de Histoire Naturelle, posteriormente el cuadro fue comprado por Sir Erasmus Wilson en Londres (1868) y donado al Museo. El otro ejemplar se encuentra en The

Colonial Williamsburg Foundation (Estados Unidos). Este cuadro está datado entre 1740-1745 y la descripción de la imagen en el museo tiene un dato peculiar: "This depiction of a 'dappled negro' girl by an English painter in the Caribbean", a pesar de no conocer el nombre del autor, al parecer hubo un indicio sobre el lugar de origen del pintor. Un dato relevante y que permite afirmar que el cuadro mencionado en el libro de Buffon es este último.

Para retomar, se debe mencionar que queda claro el tipo de imagen que recibió Buffon desde Nueva Inglaterra, pero no se puede descartar que haya sido una versión simple, es decir, una lámina sencilla o una pequeña acuarela reproducida de manera menos elaborada, pero "en serie", con el fin de distribuir esa "rareza" por el mundo. Dado que sería más difícil (mas no imposible) transportar un óleo de gran formato, si se hace una pequeña reproducción, seguramente sería mucho más fácil distribuirla[17]. Como podemos comprobar en algunos textos, como en el libro de Antonio Parra titulado *Descripción de diferentes piezas de historia natural las mas del ramo marítimo: representadas en setenta y cinco láminas*, hubo una clara tendencia de la época por reproducir la condición de las personas de origen africano de manera gráfica. De esta manera, las imágenes podían ser mostradas a la mayoría de la población (alguna analfabeta); adicional a lo anterior, es probable que la descripción del padre Gumilla no haya llegado al grueso de la población en Europa, mientras que la representación visual sí circuló "de mano en mano" como un elemento curioso de la naturaleza. Como complemento, se sabe que algunas imágenes se distribuían a modo de estampas por medio de la circulación de los nuevos libros de historia natural, ciencia y filosofía que permitían decodificar las representaciones pictóricas dirigidas a la sociedad letrada, que de este modo podían llegar a más personas.

Tampoco sabemos por qué se cambió el paisaje de fondo que tenía la imagen "original" de Mary Sabina: se cambió el paisaje por un fondo de una habitación adornada con una sombrilla y plumas, que hacen referencia al lugar de procedencia: las Indias. También había utensilios de trabajo, como un hacha, es posible que hiciera referencia al trabajo realizado por los padres en la hacienda jesuita. Nuevamente, se puede ver que tiene cuentas alrededor del cuello, muñecas y tobillos, además del

loro.

Además de lo anterior, Guimilla destacó datos que no se ven en la pintura ni en réplicas posteriores, como, por ejemplo, que "la disposición de sus manos y pies parecía que tuviera puesto guantes y botines porque solo en dichos lugares estaba entre color negro, claro y ceniciento y, además, de los lunares azabache que ahí tenía" (Gumilla, 1791: 99). Todo esto, era de gran admiración de todos los que la conocían. Por este motivo, Gumilla recomendó a sus padres que resguardaran bien a su hija y que la protegieran de las malas intenciones que podía despertar en algunas personas curiosas y "ojos malignos". Al respecto, el sacerdote también dejó escrita su experiencia:

> Volví repetidas veces con otros Padres de aquel Colegio á contemplar y admirar esta maravilla: á pocos días empezó el concurso de la principal Nobleza de la Ciudad y de los Galeonistas recién llegados al puerto: todos se volvían atónitos, y alabando al Criador, que siendo siempre admirable en sus obras, suele tambien jugar en la tierra con las hechuras de sus poderosas manos. Impacientes las Señoras mas principales, no vehian la hora de que convaleciese la Negra, para que llevase á sus estrados aquel peregrino fruto de su vientre: llegó en fin el tiempo deseado, en que quedáron bien satisfechas, hallando que admirar mucho mas de los que habían pensado, explicando su gusto con largas dávivas, así para la madre como para la hija; no sabian dexar á esta de en sin adornarla de zarcillos, sarta de perlas, manillas preciosas y otras alhajas, propias de su aprecio y de su gusto. Los que con ansia y con sobradas instancias querían comprarla, sin reparar en costo, fueron muchos: y pasando los deseos á ser ya empeños, á nadie se dio gusto (Gumilla, 1791: 99-100).

El relato anterior, lo primero que muestra es que los mismos sacerdotes de la Compañía estaban maravillados y ni hablar de la población en general. Lo que más llama la atención de la descripción que hace el padre Gumilla son las ganas de apoderarse de los cuerpos negros. En principio, sus padres eran esclavizados de una hacienda jesuita, que si bien en dichos años la pertenencia del sujeto negro (en genérico) fue condicionada por ser considerado inferior y, por tanto, fueron sumidos a una situación de sumisión, el sacerdote no da muestras de querer apropiarse como tal de la niña desde su condición de poder ni desde la concepción de lo monstruoso, pero sí se encarga de estereotipar el mismo hecho de su nacimiento al introducirse en los debates científicos de la época en los que Lemerié y Bénigne[18] argumentan el asunto de la monstruosidad.

La imperante curiosidad sobre el origen de las "manchas" estuvo presente el día que el jesuita se entrevistó con su madre para indagar sobre las posibles causas del extraño fenómeno. Cuando Patrona estaba en el puerperio, el padre Guimilla cargó a Mary Sabina y notó patrones en el cuerpo; según él, la convivencia de la familia con su perra, caracterizada por tener manchas blancas y negras, podía ser la causa de la curiosa pigmentación de la piel de la niña, defendiendo el influjo que el animal pudo ejercer en la madre durante su embarazo.

Como ya se ha comentado, el retrato de Mary Sabina fue replicado en múltiples ocasiones y circuló de manera extensiva por medio de los grabados que se elaboraron, en especial en que aparece en la *Histoire naturelle, générale et particulière* de Buffon. Para la elaboración de los grabados contó con la ayuda de Jacques Eustache de Sève, quien fue el encargado de realizar el grabado de Mary Sabine, en esta imagen se puede apreciar que dista de la imagen "original" (que se encuentra en el Hunterian Museum y The Colonial Williamsburg Foundation) en diferentes niveles que van desde la composición de la imagen, la simetría de la niña (aspecto que destaca Gumilla en su descripción) y el manejo del color. A pesar de lo anterior, la imagen sigue conteniendo algunos aspectos que se han considerado importantes en el presente análisis.

Por último, con respecto a Buffon, también es importante analizar el contenido de la imagen en sí, más allá de las descripciones de Gumilla. Por ejemplo, en los retratos se puede ver, primero la niña sostiene un loro, si bien, este parece ser un recordatorio con respecto al clima del "trópico", no es fortuita la imagen; si se revisan las acepciones de la RAE al término loro, se podrá ver que era una forma para referirse al tono de piel "entre blanco y negro"[19], es decir al mulato. La definición que más llama la atención es la de 1611 en la que se puede ver claramente una estrecha relación entre la palabra "loro" y "esclavo", porque lo asemejan a su condición de cautivo, y a su vez, su condición de servidumbre (esto en relación con los papagayos). Esta conjunción de imágenes y descripciones permiten ver cómo Sandoval y Gumilla percibían la negrura. En este sentido la concepción estaba ligada a la dualidad entre fealdad/negrura y belleza/blancura, además a la simetría, la rareza y la forma en que las personas eran vistas. Este es uno de los puntos en los que convergen los

dos y que influye mucho en la forma en la que se acercaron a las personas con albinismo y vitíligo, ya fuera de una manera metafórica o simplemente contemplativa.

Poner en perspectiva las vivencias de Francisco y Mary Sabina permite conocer el modo en que eran vistos e interactuaban con ellos; en encuentros casuales, para el primero, y en forma de visitas para la segunda. Por su parte, Gumilla, al igual que Sandoval, dedica una parte de su texto a hablar del color de los "etíopes" y su origen, destacando la presencia de los albinos en Cartagena de Indias. En él destacó que los albinos eran hijos de padres negros, por tanto, dio por concluido que esa era su naturaleza.

CONCLUSIONES

En este analizó se analiza la negrura a través de los textos de Alonso de Sandoval y José Gumilla desde las diferentes concepciones del color, la raza y la imagen. El foco geográfico fue Cartagena de Indias, ya que los dos últimos textos coinciden en contar la historia que allí vivió Mary Sabina, una niña con vitíligo en el siglo XVIII. Además, los dos textos describen a personas con albinismo y vitíligo, especialmente, los esclavos, destacando sus diferentes tonos de piel y facciones. De igual forma, el texto de Sandoval provee una mirada aguda sobre el modo en que eran percibidas las personas albinas en la ciudad desde un siglo antes del nacimiento de Mary Sabina.

A través de los textos presentados, nos acercamos a la diferentes percepciones que la sociedad de la época tenía sobre la negrura, especialmente, gracias a la difusión de las imágenes que mostraban personas con peculiaridades en la piel. Estas deshumanizaban a la población afrodescendiente en América por medio de la exotización de los africanos y sus descendientes, al mismo tiempo que eran comparados con animales o representados como raros. En ese sentido, la deshumanización y mercantilización de los esclavizados se basó en las construcciones visuales y escritas, en donde eran considerados con el supuesto de ser "naturalmente" inferiores debido a su color de piel y, a su vez, se usaba un lenguaje que los describía como inmorales, incivilizados y primitivos, o

simplemente como diferentes.

Durante la época virreinal, muchos esclavizados llegaron al llamado Nuevo Mundo y de este suceso ha quedado un registro visual que permite analizar la construcción de la dualidad negrura/blancura. La esclavitud de personas de origen africano se justificaba por la supuesta monstruosidad y salvajismo en que estas y su descendientes se sumergían; los deshumanizaban y los convertían en objetos para la venta. Muchas de estas concepciones fueron apoyadas por textos bíblicos.

Este tipo de imágenes ayudaron a expandir la idea de comercializar la negrura a través de la percepción del color y su correspondencia con una supuesta inferioridad. Dichas imágenes fueron ampliamente difundidas por naturalistas y enciclopedistas, quienes, al mismo tiempo se encargaban de difundir estas ideas en Europa a través de exposiciones en salones o publicaciones enciclopédicas. Este lenguaje visual (y discursivo) se materializó a través de las representaciones de los diferentes colores de la negrura que se plasmaron en las pinturas y dibujos de personas con vitíligo, y las representaciones pictóricas de personas con albinismo con fisonomía no occidental.

BIBLIOGRAFÍA

Buffon, G. L. (1777): *Histoire naturelle, générale et particulière*, París, l'Imprérie Royale.

Croix, A. P. De la (1688): *Relation universelle de l'Afrique ancienne et moderne où l'on voit ce qu'il y a de remarquable tant la terre ferme que dans les îles avec ce que le Roy a fait de memorables contre les Corsaires de Barbarie, etc. En quatre parties*, vol. 3, Lyon, Thomas Amaury.

Dapper, O. (1686): *Description de L'Afrique*, Ámsterdam, Editor Chez Wolfgang, Waesberge, Boom & van Someren.

Flores de la Flor, M. A. (2012): "La presencia de los monstruos en la prensa hispánica finidieciochesca", *Revista Trocadero*, nº 24, pp. 83-104.

Gorbach, F. (2000): "Mujeres, monstruos e impresiones en la medicina mexicana del siglo XIX", *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, vol. XXI, nº 81, pp. 41-55.

Gumilla, J. De (1791): *Historia natural, civil y geográfica de las naciones situadas en las riveras del rio Orinoco*, vol. 1, Barcelona, Imprenta de Carlos Gibert y Tutó.

Hering Torres, M. (2007): "Raza: Variables históricas", *Revista de estudios sociales*, nº 26, pp. 16-27.

— (2011): "La limpieza de sangre. Problemas de interpretación: Acercamientos históricos y metodológicos", *Historia Crítica*, nº 45, pp. 32-55.

Harpster, G. (2016): "The Color of Salvation: The Materiality of Blackness in Alonso de Sandoval's de Instauranda Aethiopum salute", en Patton, P. (ed.), *Envisioning Others: Race, Color, and the Visual in Iberia and Latin America*, Leiden, Brill, pp. 83-110.

Hill, R. (2016): "De la cría de animales y plantas al concepto de raza. La degeneración y el transformismo avant Buffon", *Romance Notes*, vol. 56, nº 3, pp. 403-412.

Hoefer, F. (1848): Afrique australe, Cap de Bonne-Espérance, Congo, etc., París, l'Institut de France.

Katzew, I. (2016): "White or black? Albinism and spotted blacks in the eighteenth-century Atlantic world", en Patton, P. (ed.), *Envisioning others: Race, color, and the visual in Iberia and Latin America*, Leiden, Brill, pp. 142-186.

Lafont, A. (2013): "La représentation des noirs: quel chantier pour l'histoire de l'art?", *Perspective. Actualité en histoire de l'art*, nº 1, pp. 67-73.

— (2017): "How Skin Color Became a Racial Marker: Art Historical Perspectives on Race", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 51, nº 1, pp. 89-113.

— (2019): *L'art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Dijon, Les presses du réel, Œuvres en sociétés.

Linné, C. V. (1758): *Systema naturae per regna tria naturae, secundum classes, ordines, genera, species, cum characteribus, differentiis, synonymis, locis,* vol. 1, Leipzig, Holmiae, impensis direct, Laurentii Salvii.

Moscoso, J. (2001): "Los efectos de la imaginación: medicina, ciencia y sociedad en el siglo XVIII", *Asclepio*, vol. 53, nº 1, pp. 141-172.

Sandoval, A. De (1627): *Naturaleza, policia sagrada i profana, costvmbres i ritos, disciplina i catechismo evangelico de todos etíopes*, Sevilla, Francisco de Lira (impresor).

Wafer, L. (1704): *A New Voyage and Description of the Jsthmus of America. 2. Ed. to which are Added the Natural History of Those Parts by a Fellow of the Royal Soc. and Davis's Expedition to the Gold Mines in 1702*, Londres, Knapton.

Wheat, D. (2016): *Atlantic Africa and the Spanish Caribbean, 1570-1640*, Carolina del Norte, The University of North Carolina.

CAPÍTULO 3

ESCLAVITUD, MONSTRUOSIDAD Y ABANDONO: DOMINGO FERNÁNDEZ ('CONGO NEGRO DE NACIÓN') EN EL LIBRO DE LOS PECES DE ANTONIO PARRA (1787)

AGNES LUGO-ORTIZ

> Ce qui est impossible, c'est ne pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner [...] où pourraient-ils jamais se rencontrer, sauf dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sauf sur la page qui la transcrit ? Où peuvent-ils se juxtaposer sinon dans le non-lieu du langage ?[20].
>
> MICHEL FOUCAULT (1966: 8)

PRELIMINARES: UN PORTUGUÉS EN LA HABANA... Y UN ESCLAVIZADO CONGOLÉS

Entre las tropas que arribaron a La Habana para reforzar su guarnición militar tras la breve ocupación británica de la ciudad en 1762, se hallaba un joven portugués, simple soldado de fila, afiliado al regimiento de infantería mallorquín, llamado Antonio Parra y Callado. Nada se sabe de la vida de este humilde hombre previo a su llegada a la isla. ¿Qué razones pudieron haberlo llevado a ingresar en las filas del ejército de una nación que acababa de invadir su país natal fallidamente, saliendo derrotada en uno de los episodios más decisivos de la guerra de los Siete Años, y a jurarle fidelidad a su malhadado rey? ¿Estaría en desacuerdo, si acaso, y por razones difíciles de discernir, con la reticente alianza de Portugal y la Gran Bretaña en el conflicto? ¿O se trataría simplemente de una de esas situaciones en las que las contingencias de una vida singular y precaria adquieren dimensiones inusitadas en el cruce de los conflictos entre imperios? Nada de esto nos es aún conocido. Lo que sí es sabido es que la carrera militar de Parra fue de corta duración. Por motivos no del todo claros, Parra solicitó licencia para abandonar el servicio antes del tiempo estipulado y permanecer en la colonia en su capacidad de civil. Ya asentado en La Habana, contrajo matrimonio, enviudó y casó de nuevo, formando una familia criolla cubana, a la par que se dio a desarrollar una

de las empresas científicas más importantes de la Ilustración caribeña hispánica: la investigación, clasificación y catalogación de la fauna marina de la isla, seguida por el estudio de su botánica, junto al establecimiento de lo que podría ser considerado, a pesar de su modestia, como el primer gabinete de historia natural de la región. Si bien el deseo y el amor, las pérdidas y la voluntad de afiliación y familia pudieron ser factores decisivos para la permanencia de Parra en la isla de Cuba, no menos indudable es el papel de sus pasiones y ambiciones intelectuales en la reformulación caribeña de su vida transatlántica.

De estas pasiones e intereses, y sobre la base de un aprendizaje autodidacta, surgió el primer libro de historia natural escrito y publicado en Cuba, *Descripción de diferentes piezas de historia natural, las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas*, de 1787, conocido comúnmente como el *Libro de los peces*. La obra es corolario de las pesquisas realizadas por Parra en aguas cubanas por más de una década. En su dedicatoria se explicita que el libro iba dirigido al rey de España y a sus nuevas instituciones científicas, a fin de que el monarca, decía Parra, "se dignara a indemnizarme, y admitir el fervoroso anhelo que me ha excitado siempre a más altos ofrecimientos" (1787: 4). Y "más altos ofrecimientos", en efecto, fueron los suyos. Pese a su falta de entrenamiento profesional y a sus módicos recursos monetarios, en pocos años, el que antiguamente fuera carne de cañón para los ejércitos reales —y posiblemente antes de esto, según lo conjetura De las Barras de Aragón (1950: 219) modesto pescador en su alejado Portugal— pasaría a ser considerado, tanto por sus investigaciones y colecciones como por sus reconocidos talentos para la taxidermia, figura de mérito en las empresas científicas de la época y en posteriores estudios de ictiología tales como los de los franceses Georges Cuvier y Achille Valenciennes (1828) y los del cubano Felipe Poey (1861, 1863 y 1868). En no poca medida gracias a su propia e insistente gestión empresarial, a principios de 1790, Parra conseguiría ser nombrado miembro correspondiente en Cuba del Jardín Botánico de Madrid (comisionado del envío de especies y semillas locales), mudándose poco después (en 1793) junto a su familia, y en pos de mayores reconocimientos, a la capital del imperio. Es justo en esa frontera cuando comienza a desaparecer de los archivos descubiertos hasta

ahora, tras ver frustradas sus ambiciones de plaza más alta en las instituciones científicas de la metrópoli y mejores remuneraciones económicas en la colonia[21].

Con Parra —con sus movilidades y evanescencias— nos encontramos ante un trazo profundo de lo que fueron los desplazamientos de las subjetividades ibéricas al interior de los nuevos proyectos políticos y epistemológicos de la Ilustración española en el eje trasatlántico: de migrante portugués a soldado y súbdito español; de soldado en la península a militar en las fuerzas de ultramar; de volátil mercenario europeo a curioso del mundo natural americano y bien asentado padre de familia cubana; de informal autodidacta a asiduo pesquisidor y novel autor guiado por una voluntad mimética de sistema; de humilde aficionado —vecino y amigo en modesta ciudad colonial habitada por cuerpos variopintos— aparte de toda una maquinaria extractiva de conocimiento imperial; de investigador de la zoología marina a la botánica; de reconocible eslabón dentro de un aparato de saberes institucionalizados a huella fantasmática en el archivo. De entre esta vertiginosidad —índice de una apropiación voraz de datos y posibilidades de existencia— Parra, en su *Libro de los peces*, dejó también un rastro idiosincrático de los emergentes reordenamientos en las ideas de "lo racial" que vinieron a caracterizar la época que Dale Tomich (2004) ha descrito como de la "segunda esclavitud" y de la cual el despegue de la gran plantación azucarera cubana hacia finales del siglo XVIII fue elemento constituyente. A la par de significar una reorganización del sistema de propiedad sobre lo humano en el contexto de las transformaciones epistémicas, tecnológicas y morales que condicionaron los avances y contradicciones ideológicas de la división del trabajo capitalista a nivel global hacia principios del siglo XIX, bajo la "segunda esclavitud" se consolidaron nuevos modos de concebir y visualizar al "sujeto esclavizado" y "esclavizable". Se trató de una reformulación de la verdad de su cuerpo y de su alma asociada a paradigmas científicos y estéticos iluministas de los que la mirada lega pero perspicaz de Parra no se sustrajo[22].

Entre los aspectos más significativos del *Libro de los peces* se encuentra un hecho en apariencia insólito respecto a las convenciones de los catálogos de Historia Natural de la época. Como conclusión a sus copiosas

descripciones e imágenes de peces, moluscos, crustáceos y anfibios, la obra incluye, en la última de sus entradas, otro tipo de "espécimen". Se trata del primer retrato en la historia de las visualidades hispanocaribeñas (hasta donde tengamos constancia) de un esclavizado africano enfermo, afligido él de un mal terrible: una hernia de proporciones monstruosas (véanse más adelante las figuras 1, 2 y 3). Allí en donde Parra nos ha ofrecido una rica y pintoresca nomenclatura para censar la variedad de especies marinas en la isla, aparece identificado —ambos con nombre propio y bajo la rúbrica generalizadora de "Negro: Hernia Disforme"— quien como norma en la historia de las esclavitudes transatlánticas estaba condenado al más radical de los anonimatos e invisibilidades. Expropiado, no obstante, del nombre africano que lo afiliaba al mundo cultural de sus ancestros, este sujeto ("congo, negro de nación", según reza el texto que lo describe) ha quedado inscrito en la obra de Parra con los significantes que marcaron su conversión legal en propiedad en un mundo ajeno regido por amos blancos: "Domingo Fernández" (Parra, 1987: 194-195)[23].

¿Qué da cuenta de la aparición inaudita y escatológica de Domingo Fernández —del retrato de su cuerpo enfermo junto al microrrelato de su vida doliente— dentro de un artefacto organizado en torno a la clasificación de una zoología marítima? ¿A partir de qué principios epistemológicos y estéticos se recortó aquel cuerpo negro a fin de que viniera a cerrar espectacularmente un proyecto dedicado en sus principales impulsos a la vida animal no humana? ¿Qué mecanismos asistemáticos, si acaso, estuvieron en juego en esa operación? ¿Y qué distintos escenarios de saber racial quedaron, en consecuencia, y tal vez sin deliberación alguna, codificados en ellas? Las condiciones y procedimientos que, con distintos sentidos e intensidades, hicieron girar dentro de una misma órbita de conocimiento al soldado naturalista portugués Antonio Parra con el esclavizado congolés Domingo Fernández al despegue de la gran plantación azucarera cubana y sus implicaciones para un entendimiento de las idiosincrasias de las relaciones entre ciencia, raza, esclavitud y visualidad en los vernáculos ilustrados del Caribe al albor de la "segunda esclavitud" son precisamente el objeto de este capítulo. En primer lugar, se discutirán los marcos institucionales que hicieron posible la producción de ese saber, particularmente en lo que

concierne al desarrollo de los proyectos de historia natural auspiciados por la Corona española en el siglo XVIII y a la constitución de sujetos de conocimiento no profesionalizados y, por ello mismo, capaces de operar miméticamente desde sus orillas e imaginar combinaciones inéditas. Ellas —al igual que en la enciclopedia china del irónico relato de Borges comentado por Foucault— habilitarían sobre la página una inusitada *voisinage des choses* ("vecindad de las cosas"). En la última parte se pasará al examen de la combinatoria vernácula que da cuenta de la figuración de Domingo Fernández en el *Libro de los peces*, sus mímesis epistemológicas y sus quiebres, así como las incipientes modalidades "científicas" de visualización racial que, de modos contradictorios, hicieron aparecer el cuerpo negro y esclavizado de Domingo Fernández como una curiosidad monstruosa, desterritorializada, cognoscible y abandonada.

ANTONIO PARRA EN EL TRAMADO DE LOS PROYECTOS IMPERIALES DE HISTORIA NATURAL

La obra de Parra —sus investigaciones marinas y disecciones, el gabinete, la *Descripción*, así como sus posteriores trabajos botánicos y el retrato de Domingo Fernández— debe ubicarse de primera instancia en el contexto más amplio de los esfuerzos de reordenación imperial avanzados por los Borbones españoles a lo largo del siglo XVIII mediante el desarrollo de empresas científicas y expediciones de historia natural. Ello conllevó el diseño de toda una serie de complejas y costosas iniciativas: largos y ambiciosos viajes transoceánicos de exploración (con botánicos, artistas gráficos y aventureros); el estímulo a las investigaciones locales a lo largo de las diversas regiones del imperio; y la fundación de instituciones científicas en la metrópoli tales como el Real Gabinete de Historia Natural de Madrid (establecido en 1771 y abierto al público en 1776) y el Real Jardín Botánico (1755-1774), en las que se centralizó la información recibida de los territorios transoceánicos[24].

En un periodo de intensas rivalidades comerciales entre las potencias europeas, el objetivo manifiesto de estos proyectos era renovar epistemológicamente la cartografía imperial, descubriendo y explotando sus riquezas naturales y preservándolas de la incursión de competidores.

Simultáneamente, otro de sus objetivos era identificar aquellas especies propias de los territorios coloniales (especialmente del reino vegetal) que fueran susceptibles de connaturalización en la península, a fin de que la metrópoli pudiera ir rompiendo su dependencia de la producción transoceánica. Maximizar la explotación colonial y lograr la autosuficiencia económica de la metrópoli fueron pues dos de los ejes principales en torno a los cuales giró la lógica instrumental de estos proyectos científicos[25].

En tanto en limitadas ocasiones era posible llevar vivas las especies vegetales y animales de las colonias a la metrópoli (porque se marchitaban o morían en el paso transoceánico), la renovación epistemológica de la cartografía imperial requirió con especial ahínco del narrar y visualizar —con descripciones textuales, dibujos, grabados y disecciones, medios todos ya establecidos en las prácticas de la historia natural y con precedentes de distinta cala epistémica, pero igualmente relevantes, en las crónicas de Indias— los recursos de las posesiones transatlánticas y del Pacífico (de su flora, fauna y minerales) así como sus contornos etnográficos y culturales. En este sentido, las expediciones constituyeron una gran fiesta para la producción y tráfico de conocimiento, un verdadero ir y venir, según lo ha puesto Daniela Bleichmar, de palabras, cosas e imágenes (2012).

Además de las expediciones, los proyectos de historia natural de la Corona fomentaron intercambios con instituciones científicas europeas y la forja a todo lo ancho del imperio de una compleja red de investigadores locales tanto legos como profesionalmente entrenados (y, por ello mismo, no exenta de jerarquizaciones). Estos naturalistas estaban llamados a medir y a catalogar la flora, fauna y recursos minerales de las regiones del imperio en las que residían y a enviar sus especímenes e informes a la metrópoli siguiendo las instrucciones del Real Gabinete de Madrid o sirviendo como corresponsales del Real Jardín Botánico.

Justo el mismo año de la apertura del Real Gabinete en 1776 (Calatayud, 1986 y 1988) bajo la infatigable dirección del ecuatoriano Pedro Franco Dávila (cuya colección privada vino a nutrir en sus inicios la principal parte de su acervo), se redactaron las primeras guías, indicando las especies a las que debía dársele prioridad para subsanar las carencias

("completar las series") del Gabinete y detallando los modos de preparar los envíos (por ejemplo, los protocolos de embalaje; si disecados o preservados en alcohol). Significativamente, aparte de destacar los especímenes de los reinos mineral, animal y vegetal, las petrificaciones y "curiosidades del arte" (refiriéndose mayormente a objetos de tipo etnológico) que se preferían, la "Instrucción" también solicitaba el envío de criaturas anómalas tales como el "águila de dos cabezas" mexicana o la "culebra de dos cabezas" ("que se cree no ser monstruosidad sino especie") (Lemoine Villacaña, 1961: 210-212)[26]. De hecho, en la circular que acompañó los ejemplares de la Instrucción remitidos a la Nueva España, y rubricada por el ministro de Indias José de Gálvez, se puntualizaba que "queden con el cuidado de recoger y enviar las piezas raras que vayan descubriendo" (Lemoine Villacaña, 1961: 223)[27]. Con aparente espíritu barroco, pero en armonía con la racionalidad instrumental que la vertebraba, los monstruos, las rarezas y las curiosidades eran todavía a este punto, elementos integrales de la voluntad de saber de los proyectos científicos ilustrados y muestra de la valía misma del imperio y sus posesiones coloniales (Deans-Smith, 2005: 178; De Vos, 2009: 286-289).

Por otro lado, en la misma circular que acompañó las Instrucciones del Gabinete, es notorio que Gálvez también subrayara que la convocatoria para estas tareas de acopio debía diseminarse de la manera más amplia y efectiva posible. Las Instrucciones, decía, habrían de distribuirse "entre los sujetos a quienes cometa el correspondiente encargo", para luego puntualizar, "sin que sea preciso que este se haga única y privativamente a las Justicias de los pueblos, pues los curas de ellos, y acaso otras personas particulares que elegirá la prudencia [del Virrey] podrán desempeñarle también con acierto" (Lemoine Villacaña, 1961: 223).

Según lo percibió perspicazmente el historiador y bibliófilo mexicano Ernesto Lemoine Villacaña en 1961, con la convocatoria se procuraba implícitamente estimular el interés general en las ciencias como cosa pública; y en consecuencia, habría que añadir, como un modo de constituir performativamente la idea misma de lo público. Lemoine Villacaña, debe recordarse, se dio a estudiar la Instrucción y la circular de Gálvez en un momento cuando los grandes proyectos económicos y culturales de los

Gobiernos posrevolucionarios mexicanos de las primeras décadas del siglo XX ya estaban fuertemente institucionalizados. De modo que de manera inmediata (y con poco disimulado entusiasmo), bien conocía de la fuerza del llamado del Estado, de su poder constituyente de lo social, en coyunturas determinadas de la historia moderna:

> […] sabemos cuán poderosa puede ser una iniciativa oficial. Claro está que sabios de la talla de Alzate, en Nueva España, o José Celestino Mutis, en Nueva Granada, no necesitaban de semejantes incentivos para emprender sus investigaciones —y aun así, estos acudieron al apoyo gubernamental—; pero los modestos intelectuales, los aficionados, los funcionarios sin mucha cultura aunque con espíritu progresista, sí podían ser *convertidos* en nuevos patronos o en fervorosos divulgadores de esta ciencia (Lemoine Villacaña, 1961: 197) (cursivas de la autora).

Llamado (del Estado) y respuesta/"conversión" (de los sujetos) son conceptos clave en el desarrollo de los proyectos de historia natural de la Ilustración española. En este sentido, podría decirse, con términos del filósofo francés Louis Althusser (1970), que estos proyectos se articularon en torno a un acto de "interpelación", entendido aquí como el mecanismo mediante el cual los aparatos ideológicos del Estado (por ejemplo, las escuelas e instituciones académicas, la familia, la Iglesia, según determinados momentos históricos) producen y transforman las subjetividades individuales y sociales. Las convocatorias institucionales dirigidas a forjar toda una red de colaboradores que coadyuvaran a reorganizar el conocimiento del mundo natural del imperio y sus potencialidades económicas pretendían, justamente, la constitución de sujetos para esa empresa. Ello conllevaba una incitación a la modificación de las conductas, una reformulación ideológica y espiritual de las disposiciones, así como de los horizontes mentales y del deseo. O para decirlo de otra manera, requería otra voluntad de ser; el alimentar una gula de conocimiento y acumulación que venía asociada a nociones de lealtad política y compromiso con el "bien público" como elementos centrales de la identidad personal. La circular de Gálvez es explícita en este sentido: "El Rey mirará el puntual desempeño de este encargo como prueba singular de celo a su servicio y de amor al bien público" (Lemoine Villacaña, 1961: 223). Animado en no poca medida por los estímulos financieros y las promesas de acceder a los nuevos espacios de prestigio social que acompañaron los proyectos científicos de la Corona, el

reordenamiento del ser incitado por los aparatos de la historia natural —como una cuestión de saber y de disciplina de vida, de lealtad política y sentido de lo público, de ambición personal y de pertenencia a una red social de conocimiento y autoridad— no estaba menos imbricado con el agresivo tramado de la economía-mundo imperial. Ciertamente, los alcances de esa interpelación fueron desiguales en extremo, pero a ella terminó respondiendo el alma inquieta de Antonio Parra. Con las barracas del ejército tras de sí, Parra devendría un lugarteniente no ya más de los imperativos castrenses del imperio, sino de sus estrategias epistémicas y económicas, concebidas en aquel momento —sin sutilezas metafóricas y desprovista de los gentiles protocolos bajo los cuales la ciencia puede disimular su beligerancia y voluntad de poder— como "una segunda conquista de América" (Bleichmar, 2012: 3-41). De entre ese tramado emerge no solo la actividad "útil" de Antonio Parra —afín a las preocupaciones por el desarrollo de la industria pesquera y consecuente estímulo de la ictiología en la metrópoli hacia finales del siglo XVIII (Puig-Samper y Sagredo Baeza, 2016; Vergés, 2019)—, sino también la "curiosidad" inesperada de Domingo Fernández.

EL *LIBRO DE LOS PECES*[28]

Parra tuvo noticia directa de las instrucciones giradas por el Real Gabinete y de ello dejó constancia en sus dedicatorias/prólogos al *Libro de los peces*. Allí Parra indica que, hacia 1778, recibió carta del director del Real Gabinete, Pedro Franco Dávila, quien "por haber llegado a su noticia mi colección, me exhortaba a continuarla, y llevarla hasta su complimento" y en la que le incluía "una instrucción y Real Orden impresa, dirigida a los Señores Gobernadores, para que procurasen y remitiesen semejantes colecciones" (García González, 1989: 150 y 2016: 192). Desde su arribo a la dirección del Real Gabinete, Dávila se había comprometido a aumentar el acervo de la institución a través de múltiples estrategias, entre ellas la adquisición de colecciones ya constituidas. La de Parra prontamente entró en su mirilla. Es notable que Dávila se diera a compartir con Parra nada más y nada menos que los documentos que se les enviaban a las autoridades gubernamentales de las colonias con las

guías de recolección. Sin duda, Parra sería estimado (al menos en ese momento) como una de aquellas "personas particulares", señaladas por Gálvez, a ser elegida por "la prudencia" de las autoridades. De ahí, tal vez, que los contenidos tanto como la retórica de la *Descripción* comportaran la estructura de una respuesta explícita al llamado del Estado.

Junto a esta dinámica interlocutoria con la institucionalidad estatal merece también destacarse la importancia que tuvo para Parra la circulación más difusa de los "aires naturalistas ilustrados" y sus incitaciones como factores en la forja de sus disposiciones subjetivas y para el adelanto de sus proyectos. Se trata aquí de los modos operativos del *milieu*, del *common wind* (el viento común o compartido) del que habla Julius Scott (2018) —en su caso para referirse a la diseminación transterritorial de información sobre la Revolución haitiana— y que nombra el movimiento de gentes, materiales e ideas en la era de las revoluciones. Si bien en sus dedicatorias/prólogos al rey de España Parra indica que su inclinación inicial al estudio de la naturaleza tuvo que ver primeramente con una suerte de sensibilidad, una "inspiración" de corte estético neoclásico que lo atrajo a "la variedad y hermosura" de la naturaleza cubana (Parra, 1787: 2), y con su gusto por lo "útil, honesto y deleitable" (García González, 1989: 149 y 2016: 190), en ellas también cuenta cómo, antes de la comunicación con Dávila, su trabajo ya había captado la atención no solo de los residentes de la localidad, sino de viajeros curiosos —interesados en visitar su pequeño gabinete de La Habana— y de la oficialidad colonial misma. En este sentido es significativo que la *Descripción* fuera publicada por la imprenta de la Capitanía General:

> […] no hubo persona [en La Habana] *de qualesquiera condicion* que fuese que no concurriese á mi casa, atrahidos de la novedad; entre estos vinieron muchos Europeos, así Españoles como Extranjeros, que por haber visto el Gavinete de Historia Natural de Madrid y otro, me persuadieron que mi colección era buena y digna de un honroso destino. Entre tanto yo no cesaba de recoger y acopiar mas y mas producciones, segun las podia adquirir (Parra, 1787, en García González, 1989: 150 y 2016: 192) (se mantiene la grafía original, cursivas de la autora).

Es por virtud de ese trasiego (el que, según confiesa Parra, lo llenó de "ánimo" y le despejó la "desconfianza" en las potencialidades propias) por

lo que sus trabajos llegaron a oídos de Dávila, evento clave para su entrada en los circuitos institucionales de las ciencias ilustradas españolas. Poco después, gracias a la intercesión del conde Bernardo de Gálvez, gobernador y capitán general de la isla de Cuba entre 1783 y 1785 (y sobrino del ministro de Indias José de Gálvez), quien sin duda conocería a Parra durante su estancia en La Habana, se comenzó a gestionar su viaje a Madrid y su comparecencia personal ante oficiales de los aparatos científicos imperiales (García González, 1989: 29-37 y 2016: 47-63; Villena, 2009: 945-966)[29].

Es justo en esta coyuntura cuando Parra comienza a preparar su libro, a tono con el vaivén de "imágenes palabras y cosas" que alimentaban las expediciones transoceánicas y con el giro iconográfico que ya se había intensificado en las recién consolidadas instituciones de la metrópoli, tras su rezago respecto al desarrollo de la gráfica científica europea durante gran parte del siglo XVIII (Aguirre, Orbiso y Vicente, 1987; Nieto, 1995; Puig-Samper, 2012). Este giro conllevó la adquisición y producción de importantes materiales y catálogos ilustrados, entre ellos el de la colección que Dávila le vendió a la Corona española para el Real Gabinete —de aspecto austero y publicado en París en 1767 con 30 imágenes en blanco y negro— y los dos bellísimos tomitos, con imágenes coloreadas, de la *Colección de láminas que representan los animales y monstruos del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid*, del controvertido Juan Bautista Bru de Ramón, publicados respectivamente en 1784 y 1786, y que, a juzgar por su composición visual, bien pudieron haber servido de modelo para la obra de Parra[30].

Al *Libro de los peces* se le ha asignado un lugar fundacional en la historia cubana y, por ende, de hito en el desarrollo de las ciencias y de la cultura impresa de la región hispanocaribeña. Si bien no fue el primer texto dedicado a la exploración de su naturaleza, sin duda fue el primero de los trabajos científicos (y, de hecho, el primer libro completamente ilustrado) escrito y publicado en la isla de Cuba (Fornet, 1994: 12)[31]. A pesar del limitado número de ejemplares que llegaron a circular a finales del siglo XVIII, este se convirtió en un referente tanto para las investigaciones de la historia natural del Caribe como para el desarrollo de la ictiología (en un sentido global amplio, según se ha sugerido

anteriormente) y, más adelante, en parte de los "instrumentos y útiles" a portar en las tardías expediciones y exploraciones naturalistas españolas del siglo XIX (Puig-Samper, 1987: 386).

Desde muy temprano, los lectores y estudiosos de la obra destacaron sus novedades y aportes, así como el cuidado de sus descripciones y, salvo alguna excepción, la utilidad de las láminas[32]. Estas fueron realizadas por el hijo de Parra —Manuel Antonio (Parra, 1787: 3-4)— en un momento en el que la artes gráficas cubanas apenas despuntaban y el número de ilustradores y grabadores disponibles en la isla era limitado (Sánchez, 1955: 26-29; Rigol, 1982: 127-140; Bermúdez, 1990: 45-61). Pero de igual forma, y hasta el día de hoy, los lectores y estudiosos de Parra no han dejado de señalar, con insistencia notable, sus "carencias". Capital entre ellas su desconocimiento del sistema clasificatorio linneano (ya consagrado en España durante su época; (Puig-Samper, 1993; Lafuente, 2000 y 2012b; Lafuente y Valverde, 2012) y su ignorancia del latín. En mayor o menor medida, desde las primeras referencias a la obra hechas hacia finales del siglo XVIII por miembros del Real Gabinete y del Real Jardín Botánico en Madrid y por el médico aragonés Martín Sessé (director de una pionera expedición botánica a Cuba en 1795), pasando por los trabajos de Bloch, Cuvier y Valenciennes, de Ramón de la Sagra, Antoine Alphonse Guichenot, José Antonio Saco, José Cornide de Saavedra y Felipe Poey en el siglo XIX, y en las investigaciones avanzadas en el XX hasta el presente, no ha faltado en la larga historia de la recepción del *Libro de los peces* quien, aún en el encomio, no se haya sentido llamado a corregirlo y/o a suplementarlo. Si bien el gesto es sin duda propio de la competencia científica (y de sus realidades y mitos de progreso), no deja de llamar la atención el tono de algunas de las alusiones. Así, por ejemplo, Sessé, al llegar a Cuba y ver demorado su viaje al interior de la isla para iniciar sus herborizaciones, se dedicó en el entretanto a trabajar sobre la fauna marina, de lo cual escribió:

> […] pude con algún trabajo clasificar y describir muchos de los Peces raros que habitan aquellos Mares y reducir a método la *Obra imperfecta* que sobre esta clase había publicado el año ochenta y siete Dn. Antonio Parra de Nación Portugués, á quien nuestro Soberano acaba de *premiar generosamente por solo el mérito de su aplicación y prolixidad en disecarlos* (citado en Puig-Samper y Valero, 2000: 48) (cursivas de la autora).

No solo es para Sessé la obra de Parra "imperfecta", sino que sus únicos méritos, premiados "generosamente" (¿en exceso?) por el rey, residen en su tesón y destrezas técnicas ("prolixidad en disecarlos"), no en su saber naturalista (que no reconoce a falta de "método"). Más sorprendente es, sin embargo, la alusión del gran científico cubano Felipe Poey, quien en el siglo XIX trasladó a nomenclatura linneana las clasificaciones de Parra. A pesar de que nunca dejó de reconocerse en deuda con su trabajo, es notable cómo en el prólogo a su *Ictiología cubana* destaque, con cierto dejo de descolocada vanidad, que su trabajo había sido citado por Cuvier "más frecuentemente que [el de] don Antonio Parra" (Poey, 2000, I: 1).

Corregirlo y/o suplementarlo (es decir, desplazarlo): de ahí los tempranos esfuerzos por traducir al latín y al sistema linneano su nomenclatura vernácula, de enmendar sus idiosincráticas clasificaciones y precisar con mayor detalle los caracteres anatómicos de sus bien delineados ejemplares, subrayando constantemente el nulo saber científico de este "sabio ignorante". En esta trayectoria, de ambiguas valoraciones, Parra ha aparecido una y otra vez, como una deficiencia de lenguaje. Poco, no obstante, se ha reparado en las lógicas de su particular *ars combinatoria*, en la presencia de Domingo Fernández o en su impronta para un entendimiento de los imaginarios corporales/raciales de la época y sus virtualidades. A ello los sabios correctores no le han dado importancia alguna, amarrados a la autoridad de su saberes especializados y preocupados por someter a coherencia sistémica *le voisinage des choses*.

Desposeído de conocimiento autorizado, podría decirse que la práctica de Parra se manifestó en gran medida como una suerte de vernacularización mimética de los procedimientos y estéticas de una historia natural que para las últimas décadas del siglo XVIII había logrado un alto grado de institucionalización en España, aunque ya comenzara a fragmentarse en disciplinas discretas (por ejemplo, la profesionalización de los botánicos por distinción a la formación de médicos y boticarios [Lafuente, 2012b: 44])[33]. Por virtud de esa mímesis vernácula, en Parra se anudan múltiples lógicas tenidas por incompatibles, en su tiempo y el nuestro, potenciándose tenuemente otros saberes y narrativas no del todo propios a los sistemas clasificatorios legitimados (de los que Parra solo conocía las sombras). Es ello lo que en parte vehiculizó la verbalización y

visualización de “Negro: Hernia Disforme” // “Domingo Fernández” en el *Libro de los peces*, matizando de paso la configuración del sujeto de conocimiento científico mismo.

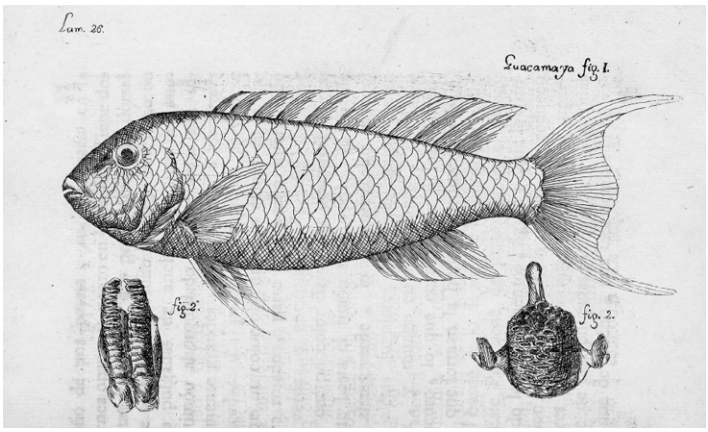
EL CATÁLOGO DE HISTORIA NATURAL VERNACULARIZADO

En su hechura en cuanto artefacto verbal, la *Descripción* está constituida por una yuxtaposición en la que se contaminan una sensibilidad hacia los imperativos de abstracción y la descontextualización, propios de los cuadros clasificatorios, con una activación intermitente de lo particular. Organizada en torno a una serie de rúbricas generalizadoras, el vocabulario desplegado para nombrar las especies individuales está, no obstante, muy alejado de cualquier intento (o mímesis) de abstracción lingüística. Este sigue puntualmente los usos populares aprendidos de los pescadores de la zona, regidos por principios de analogía y semejanza; o para decirlo de otra manera, por la lógica del pensamiento poético (del pensamiento poético popular, más específicamente). Un pez que se asemeja a un perro es llamado “perro”, y si es rojo, “perro colorado”; si recuerda por su forma a un lagarto, se lo nombra “lagarto”; y si a un tambor, “tamboril”; y cuando los pescadores no saben “todavía” cómo se llama, queda sencillamente consignado como “innominado”, y así sucesivamente, metáfora tras metáfora, con sus ocasionales hiatos. Esto en sí mismo, debe precisarse, no es del todo excepcional. Como han señalado Antonio Lafuente y Nuria Valverde (2012) y Lafuente (2000), durante esta época los naturalistas criollos de la Nueva España y la Nueva Granada tendieron a resistir las imposiciones de la nomenclatura linneana (aun cuando esta en muchos casos no fuera sino una latinización de los nombres populares) y de sus cuadros clasificatorios, ello en favor de los usos vernáculos y de criterios de utilidad local. Lo de Parra, sin embargo, no es resistencia, sino una falta de familiaridad con los lenguajes profesionales que no obstante coexistía con su confianza en el decir propio (y en su lugar de sujeto) ante el horizonte de las autoridades constituidas. En este sentido se trata de una tensión no deliberada entre el modelo y la ejecución, contrario al caso de las élites naturalistas criollas del continente que se

encontraban más fuertemente ancladas en las poderosas estructuras culturales de los virreinatos y sus sentidos de ser.

De manera análoga, muchas de las entradas del catálogo, llamadas a describir objetiva y universalmente los especímenes, están salpicadas por los relatos de las relaciones de Parra con otros pescadores y con referencias incidentales a sus fuentes de información. Esto es más propio de una "relación" de viaje que de los catálogos de historia natural. Nada de este estilo se encuentra en el catálogo de Pedro Franco Dávila o en el de Juan Bautista Bru, para nombrar los precedentes más inmediatos. El catálogo de Parra va puntuado con fragmentos de naturaleza subjetiva, portadores de tiempo y espacio, y con conatos de narración. Estos fragmentos, índices de un mundo más allá de lo inscrito, tienen el efecto de relativizar las operaciones de descontextualización radical que aparecen en las dimensiones visuales de la *Descripción* —en sus grabados — y que siguen de modo estricto las convenciones de los dibujos de historia natural de la época, en los cuales el espécimen aparece solo, sobre un fondo neutro, mostrándose, a veces desde distintos ángulos, como pura anatomía, residentes exclusivos de su corporalidad. Las anécdotas de los encuentros de Parra con los pescadores aproximan su catálogo, desde otro ángulo, a la esfera de lo singular y contingente, no de la abstracción.

FIGURA 1
MANUEL ANTONIO PARRA. LÁMINA 26: GUACAMAYA.
DESCRIPCIÓN DE DIFERENTES PIEZAS DE HISTORIA NATURAL (HAVANA, 1787)



Fuente: Historic Images/Alamy Stock Photo.

En este sentido, tal vez una de las entradas más significativas, y que no

tiene que ver con la descripción de espécimen marítimo alguno, sea aquella (excepcional por lo demás) en la que se ofrece un recuento detallado de la insoportable experiencia de Parra y su familia con una intoxicación de peces ciguatos ("la siguatèra", ciguatera) y los medios por los que se procuró su cura. Esta entrada está ubicada, literalmente, en el centro del catálogo (Parra, 1787: 100-104; el libro tiene alrededor de 100 páginas, con la versión breve del prólogo). Es cierto, hasta el día de hoy, que el sujeto científico, para demostrar su verdad, en ocasiones se inocule demencialmente con aquello que es objeto de su experimentación, poniendo su propio cuerpo como evidencia. Esto, sin embargo, no es propio de las convenciones de un catálogo de historia natural; y aunque era bastante común el que los naturalistas de la época se enfermaran o murieran en las expediciones transoceánicas, de esto se dejaba constancia mayormente en cartas o relaciones, raras veces en catálogos descriptivos. En el *Libro de los peces*, Parra ha puesto, literalmente, su propio cuerpo enfermo en el centro de su texto, haciendo del sujeto de conocimiento científico no una figura de impersonalidad trascendental, sino una particularidad vulnerable, un cuerpo peligrosamente tocado por su objeto de estudio, pero victorioso ante el embate de la enfermedad. Con ello Parra mismo se proyecta como evidencia de su propia condición en tanto sujeto de saber. El de Parra es el primero de los dos cuerpos humanos enfermos que se presencian en la *Descripción* —ocupando su centro—, oscilando entre la experiencia singular y la resolución universal (entre el padecimiento propio y la producción de un conocimiento general), pero anudándose en la autoafirmación de una autoridad cognoscente. Muy distinto será el sentido del segundo cuerpo humano que se presencie en el catálogo y con el que cierra el texto: "Negro: Hernia Disforme". Él es, en cierta medida, el anverso trágico del cuerpo triunfal del sujeto de saber, moviéndose igualmente, y con sentidos inusitados, entre la esfera de las abstracciones taxonómicas y la singularidad.

DOMINGO FERNÁNDEZ: ABSTRACCIÓN TAXONÓMICA Y SINGULARIDAD

La entrada "Negro: Hernia Disforme" pertenece a la última sección del

Libro de los peces rubricada como "Producciones Marítimas Petrificaciones y varias piezas curiosas". Ella está dedicada a todo aquello que Parra no pudo organizar bajo sus taxonomías, a lo que las excedía, a las rarezas y "curiosidades" apetecidas por Dávila y José de Gálvez. Entre ellas se encontraba una selección de esponjas, plantas marinas, fósiles que componían paisajes ("petrificaciones") y una curiosa planta nombrada como "Palma animal", por su capacidad de moverse (de animarse) fuera del agua. La figura de Domingo Fernández corona esta selección de piezas curiosas y el catálogo mismo. Siguiendo a Paula de Vos, que ha dividido los distintos tipos de curiosidades entre *naturalia* (especímenes raros del mundo botánico y zoológico), *artificialia* (rarezas de la cultura) y *preternaturalia* (prodigios de la naturaleza, es decir, monstruos) (De Vos, 2009: 272), parecería que la inserción de Domingo Fernández en el *Libro de los peces* siguiera iconográficamente esta última división. En este sentido se diría que en Parra se habría activado una lógica propia del gabinete de curiosidades, aún vigente en el último tercio del siglo XVIII (Lucena Giraldo, 2008), y que la aparición monstruosa de Domingo Fernández en la *Descripción* vendría regida por ella.

Sin embargo, para el antropólogo chileno Jorge Pavez (uno de los pocos estudiosos que se ha fijado cuidadosamente en la figura de Domingo Fernández), la inserción del "monstruo" en el *Libro de los peces* no obedece en rigor a la lógica de la "curiosidad", concebida hasta entrado el siglo XVIII como una travesura de la naturaleza y, antes de ello —bajo un modelo teológico punitivo, aún persistente en la cultura popular de hoy— como augurio ominoso o castigo del pecado (Moscoso, 1998; Hagner, 1999; Lafuente y Valverde, 2000: 26-27; Park, 2000; Daston y Park, 2001: 173-214). Para Pavez, el significado de Domingo Fernández debe ubicarse dentro de otra episteme, independientemente de la rúbrica con la que Parra lo haya encajonado. Domingo, a su ver, cumple en la obra de Parra la función del "monstruo", no como pieza curiosa de gabinete, sino en tanto figura que corporaliza aquella diferencia que carece de ley y que los naturalistas del siglo XVIIII concibieron como un problema taxonómico, un reto para completar los cuadros clasificatorios, esto es, las tablas que estaban supuestas a dar cuenta de las trasformaciones temporales de los seres en el *continuum* de lo viviente y de las cuales la variedad racial se

tenía como una de sus expresiones (Pavez, 2011: 67; Foucault, 1966: 163-170). Este es el caso, por ejemplo, de Buffon, para quien (y contra los argumentos poligenistas de su época) las personas negras no eran una especie distinta, sino una variación de lo humano, producto de una degeneración de la matriz original que era blanca (Curran, 2011: 74-116). En el libro de Parra, la condición patológica de Domingo, su hernia (a veces llamada hinchazón por algunos médicos y que, por cierto, fue dolencia común entre los esclavizados africanos llevados a la isla de Cuba desde el siglo XVI en adelante; Barrera [1798] 1953; De la Fuente 1991; García Rodríguez, 2020) "hace el papel del monstruo, es decir aquel cuerpo que alude a las variaciones de la naturaleza" (Pavez, 2011: 67). Marca el continuo de la naturaleza e introduce en el texto icónicamente la variedad por medio de una patología racializante[34].

En este sentido, los dos puntos en la frase titular "Negro: Hernia disforme" son emblemáticos de esta operación y visualizan tipográficamente una conjunción conceptual que, más adelante, en el siglo XIX, sería prácticamente indisociable en las llamadas "ciencias humanas" (esto es, la idea de la negritud como deformación patológica, intelectual y moral). En la frase "Negro: Hernia disforme" se visibiliza una frontera pero también se establece una conexión. La primera parte de la frase ("Negro") se relaciona ostensiblemente con las epistemologías clasificatorias (con raíces de viejo cuño) que a lo largo del siglo XVIII reorganizaron la variedad humana en torno a una noción jerarquizada de "raza". La segunda ("Hernia disforme") pertenece a la esfera de la biología y la medicina como campos de saber articulados en torno al dominio, desarrollo y preservación de la "vida". Las taxonomías raciales, como cuestión de *bio* se fueron fundamentando progresivamente en torno a la producción de un saber sobre el cuerpo: de sus morfologías anatómicas, sus características genéticas, sus normas y patologías y de sus susceptibilidades a la degeneración. La historia de Domingo Fernández, rubricada bajo la díada raza/deformidad, estuvo en el entrecruce de esos giros epistemológicos, articulados visualmente como monstruosidad singular por el lego Antonio Parra.

Dicho esto, es necesario no obstante observar que la presencia de Domingo Fernández en el *Libro de los peces*, precisamente en virtud de su

indisciplina vernácula, no puede entenderse únicamente en términos de sus pulsiones reguladoras o taxonómicas, de su irreflexiva puesta al servicio de los emergentes discursos de racialización como dominio biológico patologizado. Tanto en términos de su textualidad como de sus lenguajes visuales, la figuración del cuerpo y de la vida de Domingo está puntuada sutilmente por una serie de elementos que aquí identificaremos como de "corte estético". Estos abren otras formas de conocimiento sobre "lo humano" (e, inclusive, sobre la condición esclavizada misma) que exceden los lindes de la clasificación científica. En ellos la singularidad no es ya la diferencia que completa las series, sino la presenciación de una subjetividad irreductible; y el *pathos* no solo patología/enfermedad, marca de degeneración, sino también el drama del sufrimiento. Los quiebres y jaloneos ontológicos que estas inflexiones estéticas introducen en la figuración de Domingo Fernández merecen examen detallado.

Los primeros de estos quiebres y jaloneos tienen que ver con la dimensión visual en la figuración de Domingo Fernández. Con trazos relativamente ligeros, Manuel Antonio Parra capturó su imagen a partir de las convenciones de los dibujos de historia natural. Debe recordarse que la idea que subyace a estas convenciones gráficas es que las especificidades anatómicas de un espécimen son mejor aprehendidas cuando se presenta de manera aislada, separado de su hábitat natural. Domingo (véanse figuras 1, 2 y 3) es representado aquí en tres posiciones distintas (de frente, de perfil y de espalda, formando una rotación de 270°) y sobre un fondo neutro. Al igual que las especies marinas del *Libro*, aparece en solitario, descontextualizado, carente de mundo. Suspendido en ese vacío, Domingo —limpio y bien acicalado, casi como si se hubiera preparado para posar— aparece con un gesto de total exhibicionismo: levantándose el vestido para dejar ver su cuerpo fantásticamente degenerado, ofreciéndose como pura objetualidad a la mirada cognoscente de su espectador (Lugo-Ortiz, 2021: 329-332).

En sus superficies visuales podría decirse que en Domingo Fernández hallamos todos los atributos que Orlando Patterson ha identificado como condiciones y efectos de la esclavización: el deshonor, la alienación natal, la vulnerabilidad y la sujeción permanente a la violencia, en este caso a la violencia epistemológica (Patterson, 1982: 1-14). A esto habría que añadir

que el trabajo visual que recorta el cuerpo de Domingo en el *Libro de los peces* lo convierte en una entidad intensamente hipervisible, entendida esta hipervisibilidad como la lógica dominante bajo los modernos regímenes de la plantación esclavista y los imperativos de la "segunda esclavitud", una lógica administrativa ("managerial") diseñada para producir al esclavizado a través de una dinámica de permanente sujeción (al menos en términos teóricos) a la mirada vigilante del amo o de su sustituto, el mayoral; la esclavitud como disponibilidad constante a la mirada lujuriosa del dominio (Rosenthal y Lugo-Ortiz, 2013: 5-8). En este sentido, la brutal lógica visual de la plantación ya aparece codificada en el retrato de Domingo Fernández; su cuerpo sometido a un escrutinio desde todos los ángulos y sin decoro alguno.

FIGURA 2

MANUEL ANTONIO PARRA. NEGRO: HERNIA DISFORME [DOMINGO FERNÁNDEZ], LÁMINA 71. DESCRIPCIÓN DE DIFERENTES PIEZAS DE HISTORIA NATURAL (HAVANA, 1787)

Fuente: Cortesía de John Carter Brown Library.

FIGURA 3

MANUEL ANTONIO PARRA. NEGRO: HERNIA DISFORME [DOMINGO FERNÁNDEZ], LÁMINA 72. DESCRIPCIÓN DE DIFERENTES PIEZAS DE HISTORIA NATURAL (HAVANA, 1787)

Fuente: Cortesía de John Carter Brown Library.

FIGURA 4

MANUEL ANTONIO PARRA. NEGRO: HERNIA DISFORME [DOMINGO FERNÁNDEZ], LÁMINA 73. DESCRIPCIÓN DE DIFERENTES PIEZAS DE HISTORIA NATURAL (HAVANA, 1787)

Fuente: Cortesía de John Carter Brown Library.

Esta figuración visual, no obstante, está atravesada por sutiles tensiones que, en juego con la breve viñeta textual que la acompaña, perturban la plenitud del espécimen *qua* espécimen que prima en las superficies del grabado. En dos de las imágenes del tríptico (figuras 2 y 3) (y distinto a las especies animales y vegetales que pueblan el catálogo) Domingo le devuelve la mirada al espectador. Se trata de una mirada intensa, alerta, presente, aunque inexpresiva, una mirada que indica que hay algo más allá de sí mismo y que excede el marco que lo contiene. Domingo mira a quien lo mira, invirtiendo por un instante los lugares de sujeto y objeto que condicionan el proyecto epistemológico de la imagen. En ello el dibujo de historia natural (cuya lógica de abstracción y generalización racializadora opera en este caso con un impulso semimetonímico de la parte por el todo: la hernia por el hombre, el hombre igual a la hernia) se contamina aquí con la lógica visual del retrato en tanto género y tecnología privilegiada en las culturas occidentales para la representación del sujeto en su unicidad y para la construcción de ficciones de subjetividad a partir de la singularización del rostro (Lugo-Ortiz, 2012; Rosenthal y Lugo-Ortiz, 2013). Aunque por virtud de los ángulos del dibujo, las dos imágenes en

las que Domingo devuelve la mirada parecerían darnos rostros ligeramente distintos, es la inserción del nombre propio, Domingo Fernández, junto a la potencia de la mirada, y no la exactitud de la semejanza, lo que ancla la ficción de presencia y subjetividad en la imagen, fisurando la condición de espécimen.

Algo análogo ocurre con la dimensión textual de Domingo Fernández. Si bien en el contexto de las convenciones de historia natural la breve viñeta que acompaña la imagen estaba llamada a ofrecer una descripción impersonal, general y descontextualizada del espécimen, en ella encontramos algo ligeramente diferente: fragmentos de la biografía de Domingo Fernández, el relato sucinto de su vida singular y trágica. Retrato y biografía, en tanto modalidades estéticas, se han colado, pues, en el catálogo de historia natural, contaminándolo y posibilitándole otros sentidos y saberes.

Mediante esta viñeta nos enteramos de que Domingo Fernández era "congo, negro de nación". Es posible conjeturar, dada su edad al tiempo de la publicación del libro de Parra (32 años), que hubiera llegado a Cuba durante la ocupación inglesa de La Habana, cuando en menos de un año entraron a la isla 4.000 africanos esclavizados (Bergard, Iglesias García y Barcia, 1995: 25). Siendo "de nación", tendría a flor de piel el trauma del desgarramiento, la memoria de los ancestros y el sabor de su lengua. Por la viñeta también aprendemos que en el año de 1777, cuando tenía alrededor de 22 años, su amo lo llevó al Hospital de San Juan de Dios con signos primeros de una hernia sarcocele (testicular). San Juan de Dios, se sabe, era el lugar al que los amos llevaban a los esclavos enfermos o discapacitados cuando sus dolencias los hacían inútiles para el trabajo. El recuento también nos dice que en el hospital se le dieron los tratamientos de rigor, pero que en lugar de mejorar, la hernia empeoró. Para el año de 1787, cuando se publica el texto de Parra, esta había crecido 5 pies en su circunferencia y dos pies de largo. Su peso, increíble, era de 102 libras, dificultándole el caminar (aunque, según el texto, la hernia no le causaba mucho dolor). Se dice que Domingo era bien conocido en La Habana puesto que una vez discapacitado para el trabajo (queda sugerido) fue abandonado por su amo, viéndose obligado a una vida mendicante. Este espectáculo, nos dice Parra, incitó "admiración y compasión" entre

quienes vieron una masa tan desproporcionada arrastrada por unas calles que todavía, a finales del siglo XVIII, no estaban pavimentadas y que durante las temporadas de lluvia eran casi intransitables por la acumulación de basura y lodo. Aquel quien, según también se nos dice, fue el calesero de su innombrado amo —irónicamente ocupando una "mejor" posición en la jerarquía del trabajo esclavo respecto a aquellos condenados al trabajo del corte de caña y atravesando la ciudad en una posición, literalmente, muy por encima del suelo— había devenido una curiosidad monstruosa, arrastrando su cuerpo (¿errando en soledad?) por las calles de la ciudad para el consumo visual y afectivo de sus habitantes: "Actualmente se mantiene de pedir limosna; con cuyo motivo son raros, en esta Ciudad de la Havana, los que no sean testigos oculares de este fenómeno raro de la naturaleza, y los que no se muevan á admiracion y compasión de ver una mole tan considerable" (Parra, 1787: 195).

A pesar de su brevedad, este texto nos permite ver, así sea de soslayo, un mundo social, los ejes de una existencia vivida no solo como biología, sino como cultura. Aunque, en rigor, Parra no construye una narrativa sentimental —se trata de un texto sobrio, atravesado por el lenguaje de los números, de los pesos y las medidas—, aun así, la viñeta también nos dejar ver que "el monstruo" fue en efecto un espectáculo emotivo para los "sensibles" habitantes de La Habana, quienes seguramente ya estaban iniciados en los valores ilustrados de la empatía. Parra nos lo deja saber.

Pero más importante aún, por esta narrativa nos enteramos de la forma de un destino, del destino de un esclavizado africano en Cuba a finales del siglo XVIII. Domingo Fernández, quien tal vez desarrolló la hernia cargando los hierros del carruaje del amo, terminó abandonado a su suerte una vez enfermo, revelándosenos de esta manera la crueldad del mundo que le tocó habitar, lo desechable de su vida y la forma perversa en la que finalmente vivió en libertad… por virtud del abandono. Parra, significativamente, no menciona el nombre del amo, cual si el monstruo ya no tuviera dueño. En suma, por la viñeta sabemos su lugar de origen y etnicidad, del trabajo que realizó, de las tribulaciones de su enfermedad, de los lugares que transitó y de los que derivó apoyo, incitando a su vez afectos, de su tenacidad y voluntad de sobrevivencia. Y aprendemos, sobre todo, que no se trataba de un espécimen, ni de una categoría taxonómica,

fuera esta con ley o sin ella.

CODA

Con sus vernacularizaciones miméticas de los lenguajes de la historia natural y sus yuxtaposiciones indisciplinadas de lo general con lo particular —de la clasificación taxonómica con la singularidad— Antonio Parra fue sin duda una figura pionera en el despegue de las ciencias ilustradas hispanocaribeñas y un precedente importante (casi prefigurativo) de los discursos antropológicos del siglo XIX y su delirante pensamiento sobre las razas. No obstante, si bien la obra nos legó la figura problemática del cuerpo negro como degeneración monstruosa y curiosidad, es preciso advertir a su vez cómo, a contracorriente de sus propios impulsos, reveló que tras la *imago* de aquello deforme habitó errante y en soledad un sujeto abandonado. La "sabia ignorancia" de Parra nos dio también la cara de esa otra historia.

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, E.; Orbiso, A. y Vicente, M. S. (1987): "Iconografía zoológica del siglo XVIIII en el Real Gabinete de Historia Natural", *LLULL*, vol. 10, pp. 5-31.

Althusser, L. (1970): "Idéologie et appareils idéologiques d'État (Notes pour une recherche)", *La Pensée*, nº 151, pp. 67-125.

Barras de Aragón, F. De las (1949): "Documentos de D. Antonio Parra, investigador en el siglo XVIIII de la fauna marina cubana", *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, vol. 42, pp. 351-357.

— (1950): "Don Antonio Parra como botánico", *Boletín de la Real Sociedad Española de Historia Natural*, vol. 48, nº 2, pp. 219-244.

Barrera-Osorio, A. (2006): *Experiencing Nature.The Spanish American Empire and the Early Scientific Revolution*, Austin, University of Texas Press.

Barrera y Domingo, F. ([1798] 1953): *Reflexiones histórico físico naturales quirúrgicas*, La Habana, Ediciones La Habana.

Bergard, L.; Iglesias García, F. y Barcia, M. del C. (1995): *The Cuban Slave Market, 1790-1880*, Cambridge, Cambridge University Press.

Bermúdez, J. (1990): *De Gutenberg a Landaluze*, La Habana: Editorial Letras Cubanas.

Bleichmar, D. (2012): *Visible Empire. Botanical Expeditions and Visual Culture in the Hispanic Enlightenment*, Chicago, University of Chicago Press.

Bleichmar, D. *et al*. (eds.) (2009): *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Stanford, Stanford University Press.

Bru de Ramón, J. B. (1784 y 1786): *Colección de láminas que representan los animales y monstruos*

del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid, 2 tomos, Madrid, Imprenta de Andrés de Sotos.

Calatayud Arinero, M. A. (1986): "Antecedentes y creación del Real Gabinete de Historia Natural de Madrid (En el bicentenario de la muerte de D. Pedro Franco Dávila, creador y primer director de este Centro)", *Arbor*, vol. 123, nº 482, pp. 9-33.

— (1988): *Pedro Franco Dávila: Primer director del Real Gabinete de Historia Natural fundado por Carlos III*, Madrid, CSIC y Museo Nacional de Ciencias Naturales.

Cañizares-Esquerra, J. (2003): "Spanish America: From Baroque to Modern Colonial Science", en Porter, R. (ed.), *The Cambridge History of Science*, vol. 4, *Eighteenth Century Science*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 718-740.

— (2005): "Iberian Colonial Science", *Isis*, vol. 96, nº 1, pp. 64-70.

Curran, A. (2011): *The Anatomy of Blackness. Science and Slavery in the Age of Enlightenment*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.

Cuvier, G. y Valenciennes, A. (1828): *Historie Naturelle des Poissons*, 22 tomos, París, Chez F. G. Levrault.

Daston, L. y Park, K. (2001): *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, Nueva York, Zone Books.

Dávila, P. F. (1767): *Catalogue systématique et raisonné des curiosités de la nature et de l'art*, 3 tomos, París, Chez Briasson.

Deans-Smith, S. (2005): "Creating the Colonial Subject: Casta Paintings, Collectors, and Critics in Eighteenth-Century Mexico and Spain", *Colonial Latin American Review*, vol. 14, nº 2, pp. 169-204.

Ferrer, A. (2004): "Cuba en la sombra de Haití: noticias, sociedad y esclavitud", en Ripoll M. D. *et al*. (eds.), *El rumor de Haití en Cuba: Temor, raza y rebeldía, 1789-1844*, Madrid, CSIC, pp. 179-231.

— (2014): *Freedom's Mirror. Cuba and Haiti in the Age of Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press.

Fornet, A. (1994): *El libro en Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.

Foucault, M. (1966): *Les mots et les choses*, París, Gallimard.

— (2016): *Las palabras y las cosas, una arqueología de las ciencias humanas*, traducción de Elsa Cecilia Frost, México, Siglo XXI Editores.

Fuente, A. De la (1991): "Índices de morbilidad e incidencia de enfermedades entre los esclavos en La Habana, 1580-1699)", *Asclepio*, vol. 43, nº 2, pp. 7-22.

García González, A. (1989): *Antonio Parra en la ciencia hispanoamericana del siglo XVIII*, La Habana, Editorial Academia.

— (1995a): "La obra botánica de Antonio Parra", *Asclepio*, vol. XXLVII, nº 2, pp. 143-157.

— (1995b): "El desarrollo de la ciencia ilustrada en Cuba", en Soto Arango, D.; Puig-Samper, M. A. y Arboleda, L. C. (eds.), *La Ilustración en la América Colonial: bibliografía crítica*, Madrid, Doce Calles/CSIC/Colciencias, pp. 163-178.

— (1999): "Cuba, naturaleza y utilidad en la obra de Antonio Parra", en De San Pío Aladrén, M. P. y Puig-Samper, M. A. (eds.), *Las Flores del Paraíso. La Expedición Botánica a Cuba durante los siglos XVIII y XIX*, Madrid, Real Jardín Botánico, CSIC/Caja Madrid y Lunwerg Editores, pp. 95-110.

— (2016): *El naturalista portugués Antonio Parra. Su obra científica*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

García Rodríguez, M. (2021): "Huellas del horror: esclavitud, alimentación y enfermedades en los ingenios habaneros del siglo XVIII", en Naranjo Orovio, C. (ed.), *Sometidos a la esclavitud. Los*

africanos y sus descendentes en el Caribe Hispano, Santa Marta, Colombia, Editorial Unimagdalena, pp. 437-465.

Hagner, M. (1999): "Enlightened Monsters", en Clark, W.; Golinski, J. y Schaffer, S. (eds.), *The Sciences in Enlightened Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 175-217.

Johnson, S. (2001): *The Social Transformation of Eighteenth-century Cuba*, Gainesville, University of Florida Press.

Kuethe, A. (1981): "The Development of the Cuban Military as a Socio-Political Elite", *Hispanic American Review*, vol. 61, pp. 695-704.

— (1986): *Cuba, 1753-1815: Crown, Military, and Society*, Knoxville, University of Tennessee Press.

Lafuente, A. (2000): "Enlightenment in an Imperial Context: Local Science in the Late Eighteenth-Century Hispanic World", *Osiris*, nº 15, pp.155-173.

— (2012a): "Los confines de la representación: Colonias y legos de la ciencia", en Lafuente, A. *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 9-27.

— (2012b): "Institucionalización metropolitana de la ciencia española en el siglo XVIII", en Lafuente, A. *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp. 31-55.

Lafuente, A. *et al.* (2012): *Las dos orillas de la ciencia. La traza pública e imperial de la Ilustración española*, Madrid, Fundación Jorge Juan/Marcial Pons Historia.

Lafuente, A. y Valverde, N. (2000): "¿Qué se puede hacer con los monstruos?", en Moscoso, J. y Lafuente, A., (eds.), *Monstruos y seres imaginarios en la Biblioteca Nacional* (catálogo de exposición), Madrid, Biblioteca Nacional, pp. 15-37.

— (2012): "Botánica linneana y biopolíticas españolas", en Lafuente, A. *et al.* (eds.), *op. cit.*, pp.127-142.

Lemoine Villacaña, E. (1961): "Instrucción para aumentar las colecciones del Gabinete de Historia Natural de Madrid-1776. Estudio Preliminar", *Boletín del Archivo General de la Nación*, nº 2, pp. 189-230.

Lucena Giraldo, M. (2008): "Baroque Monsters in Enlightened Madrid: The First Collections of the Royal Cabinet of Natural History, *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, vol. 33, nº 1, pp. 121-130.

Lugo-Ortiz, A. (2012): "Tras la visualidad del rostro esclavo (Exploraciones para un archivo)", *e-misférica*, vol. 9, nº 1-2, https://bit.ly/35sCbN0

— (2013): "Between Violence and Redemption: Slave Portraiture in Early Plantation Cuba", en Lugo-Ortiz, A. y Rosenthal, A., *Slave Portraiture in the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 200-226.

— (2021): "After Redemption and Abandonment: Cuban Black Portraiture in the Age of Revolution", *Colonial Latin American Review*, vol. 30, nº 2, pp. 305-340.

Moscoso, J. (1998): "Monsters as Evidence: The Uses of the Abnormal Body during the Early Eighteenth-century", *Journal of the History of Biology*, vol. 31, pp. 355-382.

Naranjo Orovio, C. (1991): "Los reconocimientos madereros en Cuba (1780-1810)", El bosque ilustrado: Estudos sobre la política forestal Española, Madrid, Instituto Nacional para la Conservación de la Naturaleza: Instituto de la Ingeniería de España, pp. 107-123.

Nieto, M. (1995): "Presentación gráfica, desplazamiento y aprobación de la naturaleza en las expediciones botánicas del siglo XVIII", *Asclepio*, vol. XLVII, nº 2, pp. 91-107.

Nieto Olarte, M. (2000): *Remedios para el imperio: historia natural y la apropiación del Nuevo Mundo*, Bogotá, Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Park, K. (2000): "Una historia de la admiración y el prodigio", en Moscoso, J. y Lafuente, A. (eds.),

op. cit., pp. 77-89.

PARRA, A. (1787): *Descripción de diferentes piezas de historia natural, las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas,* La Havana, Imprenta de la Capitanía General.

— (1799): *Discurso sobre los medios de connaturalizar en España los cedros de La Havana y otros árboles de construcción, como maderas curiosas y frutales*, Madrid, Imprenta de la Viuda de Ibarra.

— (1989): *Descripción de diferentes piezas de historia natural, las más del ramo marítimo, representadas en setenta y cinco láminas (fácsimil),* La Habana, Editorial Academia.

PATTERSON, O. (1982): *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge/Londres, Harvard University Press.

PAVEZ OJEDA, J. (2011): "Lecturas de un códice afrocubano. Naturalismo, etiopismo y universalismo en el libro de José Antonio Aponte (La Habana, *circa* 1760-1812)", *Historia Crítica*, nº 45, pp. 56-85.

PÉREZ BEATO, M. (1909): "Don Antonio Parra. Documentos referentes a este naturalista y a su hijo el dibujante y grabador cubano, Manuel Parra", *El Curioso Americano*, vol. 2, nº 11-12, pp. 18-20 y 41-43.

PESET, J. L. (1995): "La botánica en las expediciones científicas españolas", *Asclepio*, vol. XLVII, nº 2, pp.11-23.

POEY, F. (1861): *Conspectus Piscium Cubensium*, La Habana, Imprenta de la Viuda de Barcina y Compañía.

— (1863): "Enumeration of the Fish described and figured by Parra, scientifically named by Felipe Poey", *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia*, vol. 15, pp. 174-180.

— (1868): *Synopsis Piscium Cubensium. Catálogo razonado de los peces de Cuba*, La Habana, Imprenta de la Viuda de Barcina y Compañía.

— (2000): *Icitiología cubana*, 3 tomos, transcripción, conjunción y edición científica de Darío Guitart Mandey, La Habana, Imagen Contemporánea.

PUIG-SAMPER, M. A. (1991): "La exploración científica de Cuba en el siglo XVIII", *Arbor*, nº 547-548, pp. 55-82.

— (1993): "Difusión e institucionalización del sistema linneano en España", en Lafuente, A.; Elena, A. y Ortega, M. L. (eds.), *Mundialización de la ciencia y cultura nacional*, Madrid, Doce Calles, pp. 349-359.

— (1994): "Las primeras instituciones científicas en Cuba: el Jardín Botánico de La Habana", en Naranjo Orovio, C. y Mallo Gutiérrez, T. (eds.), *Cuba, la perla de las Antillas*, Madrid, Doce Calles, 1994, pp. 19-33.

— (2011): "Las expediciones españolas en el siglo XVIII", *Candelobre. Revista del Instituto de Cultural Juan Gil-Albert*, nº 57, pp. 20-41.

— (2012): "Illustrators of the New World. The Image of the Spanish Scientific Expeditions in the Enlightenment", *Culture and History Digital Journal*, vol. 1, nº 2, pp. 1-28.

— (2013): "La exploración científica de la América hispana en la Ilustración", *Revista de la CELEL*, nº 13, pp. 7-27.

— (2015): "Las expediciones científicas a la América Hispana en la primera mitad del siglo XVIII", en Alberola Romá, A.; Mas Galvañ, C. y Die Maculet, R. (eds.), *Jorge Juan Santacilia en la España de la Ilustración*, Sant Vicent del Raspeig, Publicacions de la Universitat d'Alacant, pp. 49-6.

PUIG-SAMPER, M. A. y SAGREDO BAEZA, R. (2016): "De la ictiología de Antonio Parra a la imprenta en La Habana de J. T. Medina", en García González, A., *El naturalista portugués Antonio Parra. Su obra científica*, Santiago de Chile, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos/Centro de

Investigaciones Diego Barros Arana, pp. 7-28.

Puig-Samper, M. A. y Valero, M. (2000): *Historia del Jardín Botánico de La Habana*, Madrid, Doce Calles/CSIC.

Rigol, J. (1982): *Apuntes sobre la pintura y el grabado en Cuba*, La Habana, Editorial Letras Cubanas.

Rosenthal, A. y Lugo-Ortiz, A. (2013): "Envisioning Slave Portraiture", en Lugo-Ortiz, A. y Rosenthal, A., *Slave Portraiture in the Atlantic World*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-38.

Sagra, R. De la (1856): *Historia física, política y natural de la Isla de Cuba*, 12 tomos, París, Librería de Arthus Bertrand.

Sánchez, J. (1955): *El grabado en Cuba*, La Habana, Impresora Mundial S. A.

Scott, J. (2018): *The Common Wind. Afro-American Currents in the Age of the Haitian Revolution*, Londres, Verso.

Tomich, D. W. (2004): *Through the Prism of Slavery. Labor, Capital, and the World Economy*, Nueva York, Rowman & Littlefield Publishers.

Urbani, B. y Viloria, A. (2000): "Curiosidades para el Rey. Relación de objetos enviados en el siglo XVIII al Real Gabinete de Historia Natural de Madrid desde el Nuevo Mundo", *LLULL*, vol. 25, pp. 196-220.

Valdés Domínguez, E. (1878): "Un naturalista del siglo XVIII en Cuba. Antonio Parra", *Revista de Cuba*, vol. 3, pp. 255-262, 353-363, 532-538.

Vergés, M. (2019): "El dibujante de peces Miguel Cros y la impostura de Juan Bautista Bru", *NaturalMente. Revista del Museo Nacional de Ciencias Naturales*, nº 24, pp. 48-53.

Villena, M. *et al*. (2009): *El gabinete perdido. Pedro Franco Dávila y la Historia Natural del Siglo de las Luces*, Madrid, Textos Universitarios.

Vos, P. De (2007); "Natural History and the Pursuit of Empire in Eighteenth-Century Spain", *Eighteenth-Century Studies*, vol. 40, nº 2, pp. 209-239.

— (2009): "The Rare, the Singular, and the Extraordinary. Natural History and the Collection of Curiosities in the Spanish Empire", en De Vos, P.; Huffine, K. y Sheehan, K. (eds.), *Science in the Spanish and Portuguese Empires, 1500-1800*, Stanford, Stanford University Press, pp. 271-289.

CAPÍTULO 4

EL REGLAMENTO PARA LA ESCLAVITUD DE FEDERICO V DE DINAMARCA (1755)

GIUSEPPE PATISSO

Durante el siglo XVII, muchos Estados europeos intentaron, con mayor o menor éxito, participar en el proceso de colonización del llamado Nuevo Mundo iniciado un siglo antes por España y Portugal. El sueño de poseer su propio imperio fascinó a casi todos los gobernantes de Europa que, tarde o temprano, emprendieron proyectos de colonización ultramarinos (Viotti da Costa, 1985; Blackburn, 1999; Eltis *et al*., 2004; Morgan, 2005; Davis, 2008; Klein, 2010; Knight, 2011).

En general, no se considera a Dinamarca como una gran potencia colonizadora. Sin embargo, a mediados del siglo XVII ya había llegado a poseer colonias muy rentables tanto en Asia como en la costa occidental de África. Desde estas posesiones, sustraída en gran medida al control de holandeses y suecos, cuando los daneses entraron en el circuito atlántico del comercio de esclavos (Gøbel, 1983; Deveau, 2007; Naum y Nordin, 2013; Weiss, 2016a; Höglund y Burnett, 2019). Los beneficios de la trata llevaron pronto a Dinamarca a intentar emular lo que España, Portugal, las Provincias Unidas, Inglaterra y Francia ya estaban haciendo al otro lado del Atlántico: establecer colonias de explotación en las que experimentar con actividades económicas altamente especulativas (Green-Pedersen, 1971; Gøbel, 1983; Deveau, 1997; Winton, 2012). El proyecto comenzó a gestarse a mediados de la década de 1760, cuando las expediciones danesas —financiadas por la Corona— cruzaron el Atlántico hasta Saint Thomas, parte de las actuales Islas Vírgenes estadounidenses. La colonización de esta pequeña isla, muy dificultada por las continuas incursiones de los piratas y un clima poco adecuado para los asentamientos humanos, marcó el nacimiento del sueño de un imperio danés al otro lado del océano (Dookhan, 1994; Hall, 1992; Loftsdóttir y

Pálsson, 2013). A finales del siglo XVII y principios del XVIII, la colonia de Saint Thomas alcanzó un buen grado de desarrollo. Los primeros intentos de poblarla con trabajadores contratados de Europa resultaron infructuosos (Hvid, 2016). Tras repetidos fracasos, los daneses decidieron experimentar en sus dominios con los conocidos modelos de colonización agraria extensiva, basados en la explotación intensiva de la mano de obra esclavizada africana. Esta solución resultó inmediatamente muy rentable. En pocas décadas, los beneficios de la venta de productos coloniales y del comercio de esclavos llevaron a Dinamarca a ampliar sus dominios en el Caribe. Desde esta perspectiva debe leerse la ocupación de San Juan a principios del siglo XVIII y la compra de Santa Cruz a los franceses en 1733. En estas pequeñas islas, que pasaron a ser conocidas por la historiografía como las Indias Occidentales danesas, Dinamarca habría intentado emular el modelo de explotación esclavista presente en las demás colonias caribeñas europeas (Hall, 1992).

CÓDIGO DE LOS ESCLAVOS DEL GOBERNADOR GARDELIN (1733)

Los primeros envíos de esclavos africanos llegaron a Saint Thomas en 1673 (Gøbel, 2016a: 10-23). En pocas décadas, la importación masiva de fuerza de trabajo africana reprodujo en los dominios daneses una situación demográfica muy común en las colonias de explotación: la marcada desproporción numérica entre una minoría de blancos y una mayoría de negros, tanto esclavos como libertos. Cuando se crearon tales condiciones, fue una práctica bastante común entre los Estados colonizadores promulgar cuerpos reguladores especiales, los llamados códigos negros, con el fin de controlar y regular la vida de los esclavos y los negros libres en sus posesiones (Patisso, 2019; Patisso y Carbone, 2021). Los daneses, que estaban en constante contacto con las principales potencias coloniales europeas, también adoptaron este instrumento legislativo. Inspirado en la larga tradición europea en materia de legislación especial para los esclavos, el gobernador danés de Saint Thomas, Philip Gardelin, promulgó el *Gardelins slavereglement*[35] en septiembre de 1733.

De la lectura de los 19 artículos que componen el código danés se desprende que las leyes formuladas por Gardelin se promulgaron para

garantizar el orden público y proteger a la minoría blanca de la multitud negra.

> Yo, Philip Gardelin, doy a conocer a todos los negros de esta isla que, a mi pesar, tengo que constatar que nuestros negros, que han sido hechos esclavos por el mismo Dios, no solo han desatendido, por así decirlo, sus deberes de esclavos hacia los blancos en general, sobre los que han sido advertidos por un cartel de 1706, sino que también, en particular, han mostrado una verdadera desobediencia hacia sus dueños y dueñas, de las que son en realidad mercancía, y a las que por tanto deben mucha más sumisión, y que también se han cometido muchos robos y otras cosas malas y punibles entre los negros. Por lo tanto, con el fin de remediar esta situación, el consejo ha decidido publicar los siguientes artículos, a los que los negros deben prestar atención [...][36].

El preámbulo de este código es sumamente interesante porque nos permite entrever cómo aparecía realmente la institución de la esclavitud a los ojos de los daneses y cómo estos estaban condicionados por todo el sustrato de prejuicios, estereotipos y preconceptos presentes en gran parte de la codificación esclavista promulgada en las posesiones ultramarinas de España, Francia e Inglaterra durante los siglos XVI y XVII. Especialmente relevante es una de las expresiones utilizadas por Gardelin para describir la "naturaleza" de la mano de obra esclava africana. El gobernador afirma que los africanos "han sido hechos esclavos por el mismo Dios"[37]. Estas palabras revelan que probablemente en la sociedad colonial danesa también se conocía el mito de la maldición divina de los africanos, es decir, que estas poblaciones eran aborrecidas por Dios por una serie de "pecados" que habían cometido a lo largo de su historia. Tales interpretaciones, en muchos casos fruto de una exégesis distorsionada y manipulada de algunos pasajes de la Biblia, dieron lugar a toda una serie de teorías que pretendían descubrir el origen de la maldición africana. La más importante de ellas fue, probablemente, como indican los estudios de Stephen R. Haynes (2002) y David M. Goldenberg (2005, 2017), el de la maldición de Cam.

Otro elemento interesante que se desprende del preámbulo del código de Gardelin es la definición de esclavitud. Tal como lo leemos, el esclavo debía ser considerado exactamente como una mercancía, una extensión de la propiedad del amo, hacia la cual debía mostrar obediencia y sumisión. Parece, por tanto, evidente que también en la sociedad colonial danesa la mano de obra esclavizada africana había sufrido un proceso de

deshumanización comparable, al menos formalmente, al que tuvo lugar en las sociedades de los grandes imperios coloniales. Por otra parte, algunas memorias de la época, como las escritas por el colono danés Reimert Haagensen a mediados del siglo XVIII, tienden a subrayar que era un pensamiento común dentro de las posesiones ultramarinas danesas considerar a los esclavos bestias dedicadas al trabajo, cuyos instintos animales tenían justa expresión en la maldad que naturalmente les caracterizaba:

> Es como si hubieran sido creados para ser esclavos, pues no conocen otra cosa que el trabajo interminable. Por lo tanto, lo hacen con gusto, de hecho cantando y en buen estado de ánimo, como si fueran las personas más felices del mundo […]. Y cuando un esclavo siente que no tiene nada que hacer para su amo, trabaja para sí mismo o para uno de los otros esclavos, según se le necesite […].
>
> Todos son malos por naturaleza, aunque hay poco de bueno en ellos, si me atrevo a decirlo. Realmente creo que su piel negra da prueba de su maldad y que están destinados a la esclavitud, hasta el punto de que no deben tener libertad. En el país donde estos negros gozan de libertad, ningún cristiano puede llevarse bien o ser apreciado (Haagensen y Highfield, 1995: 34, 48).

Los principios mencionados anteriormente, que no se incluyen por casualidad en las líneas que introducen el código, son las piedras angulares en torno a las cuales se desarrollan todas las normas contenidas en el texto de Gardelin. Partiendo de estos supuestos, no es sorprendente que el resultado fuera un cuerpo legislativo que se centró en las posibles derivas criminales de la comunidad negra, expresando con precisión (número de latigazos, número de marcas, amputaciones y torturas) los castigos a infligir a quienes, al cometer los delitos contemplados en el código (fuga de plantaciones, conspiraciones, posesión de armas, robos), ponían en peligro el sistema esclavista danés y la seguridad del hombre blanco (Patisso, 2017). Este último elemento es sin duda uno de los temas más importantes de todo el código. Varias de sus normas expresan claramente el temor de la clase dominante[38] a verse desbordada por repentinas y violentas revueltas de esclavos (Sharples, 2020). Como en todo código negro, de hecho, también en el *Gardelins slavereglement* el hombre blanco es un *dominus* al que había que rendir toda forma de respeto: “El negro que con malas intenciones levante la mano a un blanco o lo injurie o le dirija epítetos irrespetuosos será, sin piedad, marcado tres

veces y después ahorcado, si el blanco lo solicita; si no, se le cortará una de las manos" (artículo IX)[39].

Del mismo modo, el texto de Gardelin establecía que si un negro se encontraba con un blanco en el camino, debía hacerse a un lado y detenerse hasta que el blanco hubiera pasado; si no lo hacía, el blanco podía azotarlo legítimamente: "Cuando los negros se encuentran con un blanco a caballo o a pie, los negros deben apartarse y con toda sumisión quedarse quietos hasta que el blanco haya pasado. En caso de que no quieran, pueden esperar una buena paliza por parte del blanco" (artículo XI)[40].

En esencia, lo que se concibió en el código fue un sistema estricto pero superficial de control y represión de la mano de obra africana. No se hicieron concesiones a los esclavos, ni siquiera formalmente: no tenían derecho a ser alimentados o vestidos; ninguno de los artículos se detuvo en cómo se podía lograr la emancipación (Hall, 1977, 1987 y 1992; Patisso, 2017; Simonsen, 2017 y 2019).

A diferencia de muchos otros códigos esclavistas que ya se habían promulgado en las colonias europeas de ultramar, el de Gardelin parecía tener un carácter meramente ocasional. Fue una medida concebida *ad hoc* para combatir el malestar que surgía en la colonia, y ciertamente no el resultado de un largo proceso de elaboración jurídica que pretendía dar un marco sistemático a la sociedad esclavista y a la economía de las plantaciones. Por ello, podría definirse como un primer intento, a veces superficial, de elaborar un código esclavista inspirado en los ya existentes en las colonias caribeñas europeas, centrándose principalmente en la dimensión pública de la vida del esclavo y descuidando casi por completo su dimensión privada. A este respecto, hay dos elementos importantes que se desprenden del código de Gardelin y que deben subrayarse también para comprender la evolución de la legislación esclavista danesa promulgada en los años siguientes hasta el código de Federico V.

En primer lugar, está claro que el texto de 1733 fue concebido en un periodo especialmente conflictivo para las posesiones danesas. Como señala el propio Gardelin en el preámbulo, se habían producido varios disturbios y muchos esclavos se habían mostrado poco dispuestos a obedecer a sus amos. El miedo, en algunos casos el terror, que estas masas

de esclavos infundían en la comunidad blanca impregna todo el texto. Además de las disposiciones sobre la lucha contra el cimarronaje, hay algunos artículos que simbolizan cómo los estereotipos del "conspirador negro" que vaga por la noche para llevar a cabo sus fechorías y del "envenenador negro" también estaban presentes en las colonias danesas. De hecho, es indicativo que en un código tan corto, dos de sus diecinueve artículos estén dedicados principalmente a estas derivas criminales de la población negra dentro de las colonias:

XIV. El negro que se demuestre que ha tenido la intención de envenenar a alguien será pellizcado con pinzas rojas en tres lugares de la ciudad, luego será roto en la rueda y empalado vivo.
XVIII. Ningún negro de la plantación puede ser visto por la noche después de que haya sonado el tambor, de lo contrario será capturado y atado por la patrulla y recibirá una fuerte paliza después de ser interrogado en el fuerte.

Otro aspecto importante dentro del código es el deseo de incluir a la comunidad blanca y, específicamente, a los dueños de los esclavizados, en su control. El estudioso Gunvor Simonsen también ha señalado esta tendencia a "compartir la soberanía" sobre los esclavos:

Además de introducir la graduación y la especificidad de las leyes esclavistas de las Indias Occidentales danesas, Gardelin sugirió una nueva forma de compartir la soberanía con los propietarios de esclavos en las islas. El código de 1733 retiró, o al menos refundió, los privilegios punitivos asignados a los propietarios de esclavos durante los treinta años anteriores. De los diecinueve artículos del código, dos permitían explícitamente el castigo extralegal de los esclavizados, a saber, la "paliza" que un blanco podía dar a un esclavo que no le mostrara sumisión (§ 11) y los cincuenta latigazos que un blanco podía dar a un esclavo sorprendido con palos o cuchillos (§ 12). […] La prueba más clara de que el código de los esclavos de 1733 pretendía realinear la soberanía y el dominio del Estado era el hecho de que permitía a los propietarios de esclavos ejercer la prerrogativa real de indultar y dispensar. El código de los esclavos de 1733 asignaba a los propietarios una posibilidad formal pero muy limitada de exigir un castigo diferente. Podían, si su esclavo se fugaba colectivamente, solicitar la flagelación y la mutilación en lugar del desmembramiento (§ 2), los propietarios de los cimarrones que habían estado ausentes durante más de medio año podían igualmente solicitar el desmembramiento (la amputación de una pierna) en lugar de la pena capital (§ 5), y los blancos agredidos por los esclavos podían solicitar la tortura y la horca, mientras que la sentencia, en caso contrario, sería el desmembramiento (§ 9). Con toda probabilidad, la variante punitiva así instituida no supuso ninguna diferencia para la mayoría de los hombres y mujeres esclavizados que sufrieron estas brutales sentencias: la mayoría moriría. Sin embargo,

para los propietarios de esclavos, el código de Gardelin estableció puntos formales de intervención en la práctica legal. Los propietarios de esclavos fueron invitados a ejercer algunas de las prerrogativas de la soberanía real como personas que contribuyen a la ley y no como meros ejecutores de la misma (Simonsen, 2019: 293)[41].

Con la adopción de este cuerpo legislativo, Dinamarca mostró su intención de equipararse a las grandes potencias colonizadoras de la época (Simonsen, 2019), en el comercio triangular y en el comercio interoceánico. Concebido, como ya se ha dicho, para proteger las posesiones danesas del estallido de revueltas de esclavos y para mantener el orden público con mano de hierro, la aplicación del código danés condujo, en la práctica, a un empeoramiento sustancial de la vida de los esclavizados y a un endurecimiento de las relaciones entre la minoría blanca y la mayoría negra[42]. Los disturbios no remitieron y, de hecho, durante 1733 en la isla de San Juan los esclavos se sublevaron y pusieron en jaque a la colonia (Hall, 1992; Norton, 2013; Sebro, 2013; Sielemann, 2017; Simonsen, 2019). Solo la intervención de la flota y del ejército franceses, aliados de los daneses en el Caribe, permitió restablecer el orden, ya que, probablemente, los militares daneses no habrían podido sofocar por sí solos los disturbios, que fueron incrementándose en la medida en que los esclavizados fueron conscientes de las duras condiciones de vida a las que eran sometidos y lucharon hasta el último hombre. Cuando se perdió toda esperanza de victoria, prefirieron el suicidio a la capitulación. La pugnacidad, la ferocidad y la pertinacia de los esclavos rebeldes agitó por mucho tiempo las mentes de los colonos que sobrevivieron al levantamiento (Pannet, Caron y Highfield, 1984; Norton, 2013; Sebro, 2013).

Tratar de identificar estrategias que impidiesen que tales acontecimientos se repitiesen se convirtió, *rebus sic stantibus*, en una prioridad para las autoridades coloniales y metropolitanas danesas. Entre 1733 y 1755, se emitieron varias ordenanzas con este fin, pero sin resultados tangibles (Simonsen, 2017 y 2019). Ejemplos del tipo de ordenanzas destinadas a controlar a los esclavos promulgadas posteriormente a la revuelta de San Juan fueron, sin duda, la del gobernador Moth (1741)[43] y la del gobernador Lindemark (1746)[44]. La ordenanza del gobernador Moth se centró en romper los lazos de

solidaridad que podían crearse entre negros y blancos. En particular, trató de minimizar los momentos de sociabilidad entre dominadores y dominados, y al mismo tiempo prohibió a los blancos, especialmente a los que eran propietarios de plantaciones, de invitar en sus mansiones a las esclavas. Las prescripciones contenidas en la ordenanza de Lindemark, mucho más que la de su predecesor, dan una idea del nivel de control al que estaban sometidos los esclavos por parte de las autoridades coloniales. Algunos de sus reglamentos, por ejemplo, prohibían que los esclavos fueran acompañados por perros de cualquier tamaño, a menos que tuvieran un permiso escrito y firmado por sus dueños. El temor del legislador, con toda probabilidad, era que los subyugados pudieran atizar de algún modo a los animales y crear así desórdenes en las comunidades coloniales. Por mucho que las autoridades trataran de garantizarlo, la seguridad de los colonos seguía estando en constante riesgo. El control sobre las crecientes filas de esclavizados siguió siendo tenue y estuvo esencialmente ligado a la violencia y la coerción. La gente vivía en situaciones precarias y el orden público se basaba en equilibrios muy frágiles (Hall, 1985). En tales condiciones, la idea de mantener —o incluso aumentar, como era la intención de los daneses— un sistema de esclavitud era bastante compleja (Pannet, Caron y Highfield, 1984; Hall, 1985; Richards, 2007; Hvid, 2016; Weiss, 2016b; Simonsen, 2019; Petterson, 2021). Por ello, y para hacerlo más eficiente, se reformó el sistema.

LA EVOLUCIÓN DE LA CODIFICACIÓN ESCLAVISTA DANESA: EL CÓDIGO DE FEDERICO V

Cuando, a partir de la década de 1750, las colonias danesas —que anteriormente estaban bajo la administración del Vestindisk-Guineisk Kompagni— pasaron a estar bajo el control directo de la Corona, el rey Federico V intentó trabajar en estas cuestiones (Green-Pedersen, 1971; Gøbel, 2016a: 51-61 y 2016b). En opinión del rey, y de sus asesores más cercanos, uno de los puntos críticos sobre los que había que actuar con mayor urgencia era la falta de un código orgánico de la esclavitud. El código de Gardelin, como hemos visto, carecía de un enfoque sistémico. Su marcado carácter sancionador dejó sin regular muchos aspectos de la vida

de los esclavos en las colonias. Se consideraba, en definitiva, un cuerpo legal "incompleto", especialmente si se compara con los grandes códigos emitidos por otras potencias colonizadoras entre los siglos XVII y XVIII (Hall, 1977). La primera medida del soberano fue encargar a los miembros de la Junta de Comercio la redacción de un nuevo texto legislativo inspirado en los códigos negros inglés, español y francés. El objetivo de esta codificación era prevenir posibles disturbios, al tiempo que regulaba todos los aspectos de la existencia de los esclavos en las colonias, empezando por la relación entre el esclavo y el amo. Una cuestión, esta última, prácticamente ignorada por la regulación de Gardelin (Hall, 1977, 1980, 1985, 1987 y 1992; Weiss, 2016b; Patisso, 2017; Sielemann, 2017; Simonsen, 2019).

Los trabajos de redacción del código se terminaron probablemente a principios de 1755. El texto, titulado *Reglement for Slaverne*[45], fue presentado al soberano el 3 de febrero. A primera vista, el códice de Federico V difería sustancialmente del códice de Gardelin. Se trataba de un texto mucho más elaborado y rico: sus 45 artículos integraban muchas de las disposiciones de la ordenanza gardelina e intentaban abordar una serie de cuestiones que habían quedado sin resolver en el cuerpo legislativo redactado por el gobernador de Saint Thomas en 1733. En términos de estructura y complejidad, la regulación de Federico V era sin duda más similar a los grandes códigos de esclavos emitidos por España, Inglaterra y Francia entre los siglos XVII y XVIII (Patisso, 2019). El famoso *Code Noir*, de Luis XIV, en 1685 fue quizás el modelo al que más se adhirieron los redactores del *Reglement for Slaverne*. Probablemente no sea una coincidencia que el *Reglement* de 1755 se abra, al igual que el *Code Noir* de Luis XIV, con normas relativas a la religión de los esclavos. A pesar de la anterior legislación danesa, el código de Federico V parece, de hecho, dedicar mucha más atención a las cuestiones relativas a la religión y la moral de los esclavos (Richards, 2007; Sielemann, 2017). La influencia que el *Code Noir* tuvo en la normativa desempeñó sin duda un papel importante en este cambio de rumbo. En el texto, la conversión de los subyugados, además de ser el único camino posible para salvar las almas de los "salvajes" africanos, se presenta como un medio de control e integración. En esencia, la enseñanza de la doctrina luterana danesa era

una forma de "domar" la brutalidad de los negros y, por tanto, de hacer que aceptaran mejor su condición[46].

La mayor atención a la vida religiosa de los esclavos fue el resultado de un conocimiento más profundo de las tradiciones y creencias de los distintos grupos étnicos de africanos que llegaron al Nuevo Mundo y que constituyeron la mano de obra esclava en las colonias. Fue la misma Corona danesa la que solicitó más información sobre estos aspectos. En 1742, el latifundista Johan Lorenz Carstens, por encargo del rey Christian VI, redactó un largo informe en el que trataba de describir la vida de los esclavos negros en las islas de Saint Thomas y San Juan. Carstens, en su análisis, se centró especialmente en la vida religiosa de los esclavos, señalando que los convertidos eran más fáciles de controlar y estaban más dispuestos a obedecer:

> Los habitantes negros de las islas, Santo Tomás-San Juan, se dividen en cuatro clases: Los negros libres, los esclavos domésticos, los esclavos de las plantaciones y los negros cimarrones. […] La mayoría de los negros libres son mulatos. Incluyendo a las mujeres, son aproximadamente 500. Algunos de estos negros libres adquirieron su libertad a la muerte de su amo o ama por última voluntad o testamento.
>
> […] El resto de los habitantes negros, que no son libres, son esclavos, esclavizados y siervos. Sus cuerpos son utilizados para el servicio, o para lo que desee el amo. […] Los esclavos domésticos suelen ser superiores en inteligencia y educación a los esclavos de las plantaciones. Creen que Dios está en el cielo, creen en un alma inmortal, son educados, modestos y serviciales. […] Los esclavos domésticos más religiosos admiran a los cristianos blancos virtuosos e intentan imitarlos. Estos religiosos, como parte de su formación religiosa, se convierten en amantes de ciertas virtudes, como la honestidad, la franqueza y la sobriedad.
>
> […] El tercer grupo son los esclavos de las plantaciones. Muestran un comportamiento mucho más tosco y salvaje que los esclavos domésticos. Muchos de ellos son traídos de África, y son tan diferentes como los numerosos paisajes y zonas de África de las que provienen. Estos esclavos foráneos de todo tipo de tribus, cuando son traídos a las islas, son llamados "*bussals*", que significa en su lengua forastero o extranjero. Algunos de estos *bussals* son idólatras. Adoran al sol, a la luna, a las estrellas, a la tierra, al rayo. Algunos tienen un dios para cada día; lo que primero encuentran por la mañana, ya sea un pájaro, un animal, incluso un árbol… adoran este objeto durante todo el día. Otras de estas personas desconocen por completo la religión. No quieren saber de ningún dios o ídolo. Se comportan como animales. Son salvajes y propensos al homicidio (Paiewonsky, 1989: 117-124)[47].

Teniendo en cuenta lo que ha indicado Carstens, resultan especialmente

interesantes las disposiciones contenidas en el código sobre la necesidad de catequizar a los *bussals* ("bozales"). Para civilizar a los africanos, el código permitió que se les enseñaran los rudimentos de la escritura y la lectura, para facilitar la comprensión de la palabra de Dios. Sin embargo, la catequesis debía realizarse bajo el control de los blancos, independientemente de que fueran misioneros o los propios amos. Para los redactores del código era esencial orientar a los esclavos hacia los valores morales de la sociedad a la que se incorporaban. Sin embargo, estas enseñanzas debían ser impartidas, transmitidas, no aprendidas por sí mismas. De esta manera se podía enseñar lo que se consideraba más adecuado para reforzar los pilares ideológicos en los que se basaba el sistema de explotación creado. El mensaje de igualdad contenido en los preceptos del cristianismo, por ejemplo, podría representar una grave amenaza para la eficacia de un sistema esclavista. Precisamente por ello, en el *Reglement* la conversión de los esclavos o su participación en las ceremonias religiosas se conciben como procesos graduales, que deben ser constantemente mediados y controlados. Ejemplar en este sentido es lo dispuesto en el artículo I, que establece la prohibición de que los esclavos entren en las iglesias si no van acompañados de sus amos: estos debían vigilarlos continuamente, amortiguando o reprimiendo los excesos que distinguían su naturaleza "animal". El mensaje inherente a esta disposición es fundamental para comprender la naturaleza del código de Federico V. Ya en el primer artículo, de hecho, surge el principio en torno al cual se desarrollará la relación entre esclavo y amo en el texto, a saber, la sumisión absoluta del primero a la voluntad del segundo. Aunque en varias normas el código intentará, como veremos, mitigar los excesos del señor, en realidad los derechos concedidos a los súbditos nunca socavarán sustancialmente la arbitrariedad del *dominus*. Para el *Reglement*, un esclavo convertido, salvo la dispensa del trabajo en los días de fiesta (artículo III) o la sepultura cristiana después de su muerte (artículo VI), no tenía ninguna ventaja concreta derivada de su conversión. No recibía un trato mejor ni un castigo más leve, ni podía desobedecer en modo alguno las órdenes que se le daban: tenía que mostrar lealtad y obedecer. Sus derechos eran, en definitiva, los mismos que los de los esclavos no convertidos.

A pesar de esta necesaria premisa, las concesiones hechas al trabajo esclavo representan ciertamente una de las más importantes innovaciones introducidas por el reglamento de 1755. De hecho, no hay rastro de derechos concedidos a los esclavos en la legislación danesa sobre la esclavitud promulgada anteriormente. El código de Gardelin, una verdadera lista de penas y castigos, no contemplaba ninguno. El hecho de que en el *Reglement for Slaverne* aparezcan normas que sancionan, por ejemplo, el derecho de los esclavos a ser alimentados y vestidos por sus amos es algo sobre lo que hay que reflexionar. Sin duda, la presencia de estas concesiones en el texto es un indicio más de lo que se ha afirmado anteriormente: a la hora de redactarlo, los autores de la norma se inspiraron en los grandes códigos esclavistas promulgados por otras potencias coloniales. Derechos similares aparecen, de hecho, en todas las codificaciones esclavistas más importantes promulgadas entre la segunda mitad del siglo XVII y la primera del XVIII.

La concesión de estas medidas solía estar vinculada a la persecución de objetivos políticos precisos: tratar de reducir el conflicto entre esclavos y amos, reducir las rebeliones de los esclavos debido a la escasez de suministros alimentarios y evitar que los esclavos huyeran de las plantaciones debido a los retortijones de hambre. En las posesiones danesas, al igual que en el resto de colonias de explotación europeas, eran frecuentes las rebeliones de esclavos y el cimarronaje (Hall, 1985 y 1992; Sielemann, 2017; Heinsen, 2019; Sharples, 2020; Christensen, 2021). La introducción de estas cláusulas fue, por tanto, una forma de intentar evitar la proliferación de estos fenómenos. Por otra parte, el soberano había preparado la redacción de un nuevo código de la esclavitud con estos mismos objetivos. Con la inserción de estas disposiciones y el cumplimiento de las normas de los demás Estados colonizadores, los redactores del reglamento probablemente esperaban que el sistema esclavista danés fuera tan eficaz como el de las demás potencias en el Caribe.

Todas las demás disposiciones para la protección de los esclavos contenidas en el código deben considerarse también desde esta perspectiva. El *Reglement* puso gran énfasis en el castigo de la violación (artículo V). Los abusos sexuales cometidos por los amos contra las y los

esclavos eran severamente condenados, así como cualquier otro comportamiento considerado impropio de la moral (acostarse con varias mujeres negras, ser sorprendido en actitud lujuriosa, etc.). Hay varios artículos en el código dedicados al matrimonio de esclavos. Algunos de ellos aclaran cómo esta institución debía ser entendida como una unión sagrada de la que se generaba un núcleo familiar que merecía ser preservado de la dureza de la condición de esclavo. En este sentido, la normativa de Federico V preveía medidas muy estrictas para evitar la separación del marido y la mujer o de los cónyuges de su descendencia (artículo VI, XXXIX). El amo tenía derecho de veto sobre el matrimonio, es decir, podía aprobar o desaprobar una determinada unión. Sin embargo, una vez que ha dado su consentimiento, ya no puede separar el núcleo familiar creado: no podía vender a uno de los cónyuges, sacarlo a subasta o utilizarlo como garantía para un préstamo. Si la pareja había tenido hijos, estas restricciones se extendían también a su descendencia. Los hijos de los esclavos no podían en ningún caso ser separados de sus padres. Si un señor decidía vender, tenía que poner en venta toda la familia.

Todas las normas mencionadas tienen por objeto esencialmente regular algunos de los aspectos más delicados de la vida de un esclavo. A menudo, como consecuencia de los abusos y el acoso en estos ámbitos, las relaciones entre el amo y la mano de obra esclava se exacerbaban, dando lugar a enfrentamientos. La presencia de estos instrumentos de protección revela una cierta clarividencia por parte del legislador, cuyo objetivo prioritario seguía siendo el mantenimiento del orden público. La actitud paternalista de algunas leyes del *Reglement* debe interpretarse siempre con este objetivo. Se protegía a los esclavos no por compasión de su miserable condición, sino para evitar rebeliones que pudieran perjudicar la estabilidad de la colonia y, por tanto, sus beneficios.

Por otra parte, esta visión ya se había manifestado en varias memorias que se habían publicado en los años anteriores a la redacción del código para describir la sociedad que se estaba formando en las Indias Occidentales danesas. Ejemplares en este sentido fueron las memorias de Reimert Haagensen, quien, sin ser partidario de los derechos de los esclavos, por decirlo suavemente, reflexiona sobre la necesidad de no castigar duramente a los esclavos. Las palabras utilizadas por Haagensen

explican claramente la filosofía subyacente a esta visión paternalista de la esclavitud:

> No gobiernes a tus esclavos con constantes golpes y latigazos como hacen algunos plantadores, porque de ese modo los esclavos serán conducidos a la rebeldía y a la desesperación. De ese modo, intentarán apropiadamente hacerse daño a sí mismos o a otros esclavos. El principio de los esclavos es: Cuando está muerto se acaba su esclavitud y su miseria. Además no hay que darles malos pensamientos porque ya son suficientemente malignos de por sí. La experiencia me dice que se suicidarán fácilmente si es posible (Brøndsted, 1966: 156)[48].

Los derechos concedidos a los esclavos, de hecho, no implicaban ningún cambio en su estatus legal. En este aspecto, el código no dejaba lugar a interpretaciones: el esclavo debía ser considerado una propiedad (artículo XXXVIII) y, como tal, todos los aspectos de su existencia dependían esencialmente de la voluntad de su amo. Según el texto, la condición de esclavitud no tenía fin, sino que se transmitía de generación en generación siguiendo el principio de *partus sequitur ventrem* (artículo VII). La liberación solo podía tener lugar si el amo lo ordenaba (artículos XLII y XLIII), no había otras formas de recuperar la libertad. Prácticas como el *self-purchase*, prevista en los códigos ingleses, o la coartación, contemplada en las normativas española y portuguesa (*coartação*), no estaban previstas en el *Reglamento* (Hall, 1977; Olwig, 1985; Nessler, 2012; Fuente, De la y Gross, 2015). El esclavo no podía poseer nada (artículo XXIII), por lo que le era imposible recuperar su *status* de hombre libre pagando a su amo una suma de dinero acordada. En esencia, aparte de las pocas concesiones hechas a los súbditos, el código legitimaba la soberanía absoluta del señor sobre ellos. Salvo en los raros casos mencionados anteriormente, el incumplimiento de las obligaciones prescritas por la ley no implicaba consecuencias graves para el *dominus*. A lo sumo, de vez en cuando, el código recomendaba tratar el propio trabajo esclavo con mayor respeto y humanidad (artículo XXI).

La presencia de estas normas aparentemente contradictorias no se debe ciertamente al azar o al descuido de los redactores. Como muchos de los grandes códigos esclavistas europeos de los siglos XVII y XVIII, el código danés de 1755 está impregnado de una astuta ambigüedad. La ambivalencia que caracterizaba el texto pretendía, por un lado, reducir los

peligros que podían provenir de las masas de esclavos en las colonias y, por otro, convertir a la clase dominante y a toda la comunidad blanca en valiosos aliados para mantener el orden público. A cambio de esta colaboración, el *Reglement* no solo legitimaba la soberanía del amo, sino que proporcionaba al *dominus* toda una serie de instrumentos destinados a imponerla y preservarla. Una de ellas era, sin duda, la ferocidad y la violencia de las penas impuestas a los esclavos que violaban las prohibiciones prescritas por la ley. El mismo código que abogaba por un trato mejor y más humano del trabajo esclavo sancionaba también castigos ejemplares para las infracciones menores. El robo de bienes se castigaba con la marca y la castración (artículo XXX), práctica esta última prohibida en la mayoría de las colonias europeas de ultramar por considerarse extremadamente bárbara. Cualquier violencia cometida contra los blancos podía ser castigada con la pena capital (artículos XXVIII y XIX).

En comparación con el código Gardelino, el código de Federico V endureció aún más los castigos para los esclavos fugados. Al igual que en el reglamento de 1733, en el de 1755 las penas se agravaban si el esclavo era reincidente. Tras el primer intento se le cortaban las orejas al fugitivo, al segundo se le cortaban las dos piernas y al tercero se le condenaba a la ejecución (artículo XXXII). Cuando una amenaza se consideraba real o un esclavo era sorprendido cometiendo delito, el código otorgaba a cualquier habitante blanco de la colonia el poder de actuar como fuerza policial, permitiéndole capturar y castigar a los malhechores (artículo XVI). Por supuesto, conceder tales poderes a unos habitantes que vivían con el temor de ser dominados y asesinados por las revueltas de los esclavos podía dar lugar a episodios de prevaricación y abuso. Esto ocurrió con no poca frecuencia en las colonias europeas que adoptaron tales medidas. El asesinato no provocado de un esclavo, ante la posibilidad de preservar el orden público y los intereses económicos de la clase dominante, parece una eventualidad tolerable. Las normas contenidas en el código parecen bastante claras en este sentido. De hecho, pretenden construir un sistema de terror destinado a proteger a los que están en el poder y que tienen que enfrentarse al miedo diario de ser masacrados por los que oprimen. Un sistema en el que convivían impulsos paternalistas, abusos, sangre y muerte.

A pesar de que el *Reglement for Slaverne* era aún más duro que el código de Gardelin en muchos aspectos y trataba de proteger a la clase dominante colonial con medidas aún más restrictivas, nunca se aplicaría en los dominios daneses. El soberano y la mayoría de los colaboradores del *Reglement* no estaban seguros de que fuera a aplicarse plenamente y enviaron el documento al gobernador general de las Indias Occidentales danesas, Christian Lebrecht von Pröck, para que les asesorara. En la carta que acompañaba al código, las autoridades metropolitanas dejaban en sus manos la decisión final sobre su publicación, convirtiéndolo en la principal referencia para la legislación sobre la esclavitud en las posesiones caribeñas de Dinamarca. Tras estudiar detenidamente su contenido, von Pröck decidió rechazar por completo el *Reglement for Slaverne*.

En la base de esta resolución estaba probablemente la extrema desconfianza con la que varios terratenientes coloniales veían algunas de las regulaciones contenidas en el código. En particular, a los ojos de los terratenientes y de los administradores coloniales, la concesión de derechos, incluso mínimos, a la mano de obra esclava parecía inaceptable y contraproducente[49]. Era un pensamiento común entre los propietarios de esclavos que los africanos eran básicamente un pueblo "bruto" y por naturaleza "malvado": el color negro de su piel, como recuerda el propietario de esclavos danés Reimert Haagensen en sus memorias, era la marca de su maldad (Haagensen y Highfield, 1995: 48). La concesión de privilegios a la mano de obra africana, por lo tanto, habría significado, en la visión de la elite, la destrucción segura del aparato de explotación establecido. En cambio, era necesario castigarlos, alienarlos, obligarlos a aceptar su condición. El código de Gardelin resultó ser mucho más adecuado para perseguir estos objetivos y fue por ello que siguió siendo la ley fundamental sobre la esclavitud en las Indias Occidentales danesas durante muchos años.

Su elección obedeció, quizás, al miedo a perder el control sobre las masas de esclavos o, más probablemente, al temor —infundado, por otra parte— a ver disminuida la autoridad del amo. Los esclavistas siguieron prefiriendo el camino de la violencia y el abuso, casi olvidando que la historia de las colonias danesas en el Caribe ya les había mostrado a

dónde conducía ese camino. En 1759, un nuevo levantamiento de esclavos, esta vez en la isla de Santa Cruz, pronto haría revivir a los colonos daneses los horrores de la revuelta que estalló en San Juan en 1733 (Westergaard, 1926; Hall, 1987; Roopnarine, 2010; Hopkins, Morgan y Roberts, 2011).

BIBLIOGRAFÍA

BLACKBURN, R. (1999): *The Making of New World Slavery: From the Baroque to the Modern ; 1492-1800*, Londres, Verso.

BRØNDSTED, J. (1966): *Vore gamle tropekolonier*, vol. 2, København, Fremad.

CHRISTENSEN, R. (2021): "'Against the Law of God, of nature and the secular world': Conceptions of sovereignty in early colonial St. Thomas, 1672-1680", *Scandinavian Journal of History*, vol. 46, nº 4, pp. 1-17.

DAVIS, D. B. (2008): *Inhuman Bondage: The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford, Oxford University Press.

DEVEAU, J.-M. (1997) : "L'Europe négrière au XVIIIe siècle", *Diogène*, nº 179, pp. 43-65.

— (2007): "Traite, esclavage et fortifications dans l'Ouest africain: (XVe-XVIIe siècle)", *EchoGéo*, nº 1, https://doi.org/10.4000/echogeo.2098

DOOKHAN, I. (1994): *A History of the Virgin Islands of the United States*, Kingston, Canoe Press.

ELTIS, D. *et al*. (2004): *Slavery in the Development of the Americas*, Cambridge, Cambridge University Press.

FUENTE, A. DE LA y GROSS, A. (2015): "Manumission and freedom in the Americas. Cuba, Virginia and Louisiana, 1500s-1700s", *Quaderni storici*, nº 1, pp. 15-48.

GØBEL, E. (1983): "Danish trade to the West Indies and Guinea, 1671-1754", *Scandinavian Economic History Review*, Taylor & Francis, vol. 31, nº 1, pp. 21-49.

— (2016a): *The Danish Slave Trade and Its Abolition*, Leiden, Brill.

— (2016b): "Vestindisk-guineisk Kompagni 1671-1754", *Siden Saxo*, vol. 33, nº 1, pp. 4-13.

GOLDENBERG, D. M. (2005): *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism, Christianity, and Islam*, Princeton, Princeton University Press.

— (2017): *Black and Slave: The Origins and History of the Curse of Ham*, Berlín-Boston, De Gruyter.

GREEN-PEDERSEN, S. E. (1971): "The scope and structure of the Danish Negro slave trade", *Scandinavian Economic History Review*, Taylor & Francis, vol. 19, nº 2, pp. 149-197.

HAAGENSEN, R. y HIGHFIELD, A. R. (1995): *Description of the Island of St. Croix in America in the West Indies. Documentary Sources in Danish West Indian and U.S. Virgin Islands History*, Santa Cruz, Virgin Islands Humanities Council.

HALL, N. (1977): "Slave Laws of The Danish Virgin Islands In The Later Eighteenth Century", *Annals of the New York Academy of Sciences*, vol. 292, nº 1, pp. 174-186.

— (1985): "Maritime Maroons: 'Grand Marronage' from the Danish West Indies", *The William and Mary Quarterly*, vol. 42, nº 4, pp. 476-498.

— (1980): "The 1816 freedman petition in the Danish West Indies: its background and consequences", *Boletín de Estudios Latinoamericanos y Del Caribe*, nº 29, pp. 55-73.

— (1987): "Slaves and the law in the towns of St. Croix 1802–1807", *Slavery & Abolition*, vol. 8, nº 2, pp. 147-165.
— (1992): *Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John and St. Croix*, Aarhus, Aarhus Universitetsforlag.
Haynes, S. R. (2002): N*oah's curse: the biblical justification of American slavery*, Oxford, Nueva York, Oxford University Press.
Heinsen, J. (2019): "Escaping St. Thomas: Class Relations and Convict Strategies in the Danish West Indies, 1672-1687", *A Global History of Runaways*, University of California Press, pp. 40-57.
Höglund, J. y Burnett, L. A. (2019): "Introduction: Nordic colonialisms and Scandinavian studies", *Scandinavian Studies*, vol. 91, nº 1-2, pp. 1-12.
Hopkins, D.; Morgan, P. y Roberts, J. (2011): "The application of GIS to the reconstruction of the slave-plantation economy of St. Croix, Danish West Indies", *Historical Geography*, vol. 39, pp. 85-104.
Hvid, M. L. (2016): "Indentured servitude and convict labour in the Danish-Norwegian West Indies, 1671-1755", *Scandinavian Journal of History*, vol. 41, nº 4-5, pp. 541-564.
Klein, H. S. (2010): *The Atlantic Slave Trade*, Cambridge-Nueva York, Cambridge University Press.
Knight, F.W. (2011): "Slavery in the Americas", en Holloway, T. H. (ed.), *A Companion to Latin American History*, Oxford, Wiley-Blackwell, pp. 146-161.
Knox, J. P. (1852): *A Historical Account of St. Thomas, W.I.*, Nueva York, Scribner.
Loftsdóttir, K. y Pálsson, G. (2013): "Black on White: Danish Colonialism, Iceland and the Caribbean", en Naum, M. y Nordin, J. M. (eds.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity*, vol. 37, Nueva York, Springer New York, pp. 37-52.
Morgan, P. D. (2005): "Origins of American Slavery", *OAH Magazine of History*, vol. 19, nº 4, pp. 51-56.
Naum, M. y Nordin, J. M. (2013): *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity: Small Time Agents in a Global Arena*, Nueva York, Springer.
Nessler, G. T. (2012): "'They always knew her to be free': Emancipation and Re-Enslavement in French Santo Domingo, 1804-1809", *Slavery & Abolition*, vol. 33, nº 1, pp. 87-103.
Norton, H. K. (2013): *Estate by Estate: The Landscape of the 1733 St. Jan Slave Rebellion*, Siracusa, Syracuse University.
Olwig, K. F. (1985): "Slaves and masters on eighteenth-century St. John", *Ethnos*, vol. 50, nº 3-4, pp. 214-230.
Paiewonsky, I. (1989): *Eyewitness Accounts of Slavery in the Danish West Indies: Also Graphic Tales of Other Happenings on Ships and Plantations*, Nueva York, Fordham University Press.
Pannet, P. J.; Caron, A. y Highfield, A. R. (1984): *Report on the Execrable Conspiracy Carried out by the Amina Negroes on the Danish Island of St. Jan in America, 1733*, Santa Cruz, Antilles Press.
Patisso, G. (2017): "Gli schiavi della Croce bianca. Colonizzazione, legislazione repressiva e rivolte nelle Indie occidentali danesi (1663-1733)", *Studi storici*, vol. 58, nº 2, pp. 369-399.
— (2019): *Codici Neri: La Legislazione Schiavista Nelle Colonie d'oltremare (Secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci.
Patisso, G. y Ermete Carbone, F. (2021): "Slavery and Slave Codes in Overseas Empires", en Reeves, J. (ed.), *Modern Slavery and Human Trafficking*, IntechOpen, https://doi.org/10.5772/intechopen.91411
Petterson, Ch. (2021): "Spangenberg and Zinzendorf on Slavery in the Danish West Indies", *Journal of Moravian History*, vol. 21, nº 1, p. 34.

RICHARDS, H. (2007): "Distant garden: Moravian missions and the culture of slavery in the Danish West Indies, 1732-1848", *Journal of Moravian History*, nº 2, pp. 55-74.

ROOPNARINE, L. (2010): "Maroon resistance and settlement on Danish St. Croix", *Journal of Third World Studies*, vol. 27, nº 2, pp. 89-108.

SEBRO, L. (2013): "The 1733 Slave Revolt on the Island of St. John: Continuity and Change from Africa to the Americas", en Naum, M. y Nordin, J. M. (eds.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity*, pp. 261-274.

SHARPLES, J. T. (2020): *The World That Fear Made: Slave Revolts and Conspiracy Scares in Early America*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

SIELEMANN, R. (2017): "Governing the Risks of Slavery: State-Practice, Slave Law, and the Problem of Public Order in 18th Century Danish West Indies", en Rud, S. y Ivarsson, S. (eds.), *Political Power and Social Theory*, Emerald Publishing Limited, pp. 81-108.

SIMONSEN, G. (2017): *Slave Stories: Law, Representation, and Gender in the Danish West Indies*, Aarhus, Aarhus University Press.

— (2019): "Sovereignty, Mastery, and Law in the Danish West Indies, 1672-1733", *Itinerario*, Cambridge University Press, vol. 43, nº 2, pp. 283-304.

VIOTTI DA COSTA, E. (1985): "The Portuguese-African Slave Trade: A Lesson in Colonialism", *Latin American Perspectives*, vol. 12, nº 1, pp. 41-61.

WEISS, H. (ed.) (2016a): *Ports of Globalisation, Places of Creolisation: Nordic Possessions in the Atlantic World during the Era of the Slave Trade*, Leiden, Brill.

— (ed.) (2016b): "Slave Trade, Slave Plantations and Danish Colonialism", *Ports of Globalisation, Places of Creolisation*, Leiden, Brill, pp. 101-139.

— (ed.) (2016c): "Magic, Obeah and Law in the Danish West Indies, 1750s–1840s", *Ports of Globalisation, Places of Creolisation*, Leiden, Brill, pp. 245-279.

WESTERGAARD, W. (1926): "Account of the Negro Rebellion on St. Croix, Danish West Indies, 1759", *The Journal of Negro History*, vol. 11, nº 1, pp. 50-61.

WINTON, P. (2012): "Denmark and Sweden in the European Great Power System: 1720-1765", *Revue d'histoire Nordique*, vol. 14, pp. 39-62.

CAPÍTULO 5

LA CONSTRUCCIÓN DE LA NARRATIVA QUE CONVIRTIÓ A LOS AFRICANOS EN ESCLAVOS Y EN OBJETOS. LA DECONSTRUCCIÓN DE SU CONDICIÓN DE PERSONA EN LOS INVENTARIOS DE ESCLAVOS EN EL CARIBE BRITÁNICO*

HEATHER CATEAU

ÁFRICA, ESCLAVITUD AFRICANA Y EL CARIBE BRITÁNICO

El sistema de comercio atlántico fue establecido a partir de la esclavitud africana. Eric Williams (1964: 52) enmarcó al Imperio británico como "una magnífica superestructura de comercio y poder naval estadounidense con base africana". Su obra detalla el papel central de las colonias caribeñas y la esclavitud africana en este imperio económico del Nuevo Mundo. A más de cincuenta años de que Williams lo escribiera, esta centralidad continuaba siendo tema de debates y discursos académicos (Solow, 1993). En la actualidad, está aceptado que estas colonias eran, efectivamente, piezas esenciales en el funcionamiento de una economía atlántica que se puede considerar en fase inicial de establecimiento en el siglo XVII (Pérotin-Dumon, 2003). Para los siglos XVIII y XIX, tras el establecimiento de la producción de azúcar a gran escala en el Caribe, observamos la evolución y consolidación de lo que llamamos "sociedades de plantación" en el Caribe (Higman, 2000). Según afirma J. R. Ward (1988: 8): "Para mediados del siglo XVIII, los 300.000 habitantes de las colonias de las Indias Occidentales británicas se habían dedicado a una única actividad económica, la producción de azúcar para la exportación, más que cualquier otra población de tamaño similar en la historia de las Américas en esa época"[50].

Este modelo de asentamiento se consolida en el Caribe británico y viene a caracterizarse por una serie de normas económicas, sociales y políticas discriminatorias (Patterson, 1967). Se adoptaron el color y la etnia como características determinantes y se emplearon para fijar, con gran precisión, la posición de cada uno dentro de la pirámide social. Ya en el siglo XVIII,

el sistema social existente en las islas caribeñas era representado en forma de pirámide con una reducida clase alta blanca, formada por plantadores y comerciantes ricos, en la cúspide; una clase media, integrada esencialmente por personas mestizas; y como base de la pirámide, un grupo formado mayoritariamente por trabajadores esclavizados de ascendencia africana (Goveia, 1965). Entre *más blanco* se fuera, más cerca se estaría de la cima de la pirámide (Goveia, 1965; Patterson, 1967). Incluso los matices de color adquirían importancia. Culturalmente, Europa era el estándar dorado. África se asociaba a la inferioridad (Knight, 2003).

El proceso ha sido bien documentado y se relata en la mayoría de los cursos sobre la esclavitud atlántica. Los significantes sociales y las condiciones previas para este desarrollo están menos estudiados y elaborados (Green, 1976; Beckles, 2021). En su obra seminal *Capitalism and Slavery* (*Capitalismo y esclavitud*), Williams abordó directamente esta cuestión. Su primera tesis sostiene que el componente esencial fue el racismo, que se usó como justificación para la esclavización de obreros africanos. Concluye que un "giro racial" fue por lo tanto "otorgado a lo que es básicamente un fenómeno económico" (1964: 7). Insistió en que "la esclavitud no nació del racismo, el racismo fue la consecuencia de la esclavitud" (*ibidem*). Investigaciones realizadas por Hilary Beckles y Andrew Downes (1985) sobre las normas laborales en los siglos XVI y XVII muestran que las características identificadas por Williams se afianzaron solo después de que la producción de azúcar comenzara a generar grandes beneficios. Por consiguiente, es necesario un análisis más minucioso del vínculo entre las necesidades de mano de obra de los propietarios blancos de plantaciones y el afianzamiento de un grupo principal —los africanos— como mano de obra esclava y, a la vez, como grupo racialmente inferior. Para Williams (1964: 7) "la oferta de mano de obra de baja condición social, dócil y barata solo puede ser sostenida en la sujeción mediante la degradación sistemática y los esfuerzos intencionados para suprimir su inteligencia".

La incógnita sobre cómo una minoría pudo someter a una mayoría en la esclavitud durante cientos de años se vuelve fundamental. Es evidente que no existe una respuesta sencilla. Williams (1964: 22) sostenía que hemos aceptado explicaciones que son "no más que una racionalización". Se

refería a estas explicaciones como "parte de una ideología que racionaliza y naturaliza un orden social y económico existente, y esto parece ser por todo lado un orden en el que hay un problema racial". Beckles, al escribir setenta años después de William, lo llama "terrorismo racial" (2021: 26-33).

ESTABLECIMIENTO DE LA NARRATIVA DE LA ESCLAVITUD Y SU CONEXIÓN CON ÁFRICA

En este apartado se analizará una de las dimensiones del modo en que las nociones de inferioridad de la población esclavizada fueron aplicadas en la realidad cotidiana de la sociedad por la clase de los plantadores blancos. Para iniciar el análisis se utilizará la obra de Edward Long, un plantador jamaicano considerado representativo del grupo. Posteriormente, se examinarán los inventarios de esclavos para mostrar cómo reflejan e integran las mismas normas que Edward Long, y por lo tanto el grupo de plantadores, que perpetuaron como rasgos de carácter de la población africana para legitimar su esclavitud. Sostengo que los inventarios de esclavos parecen, a simple vista, meras herramientas inocuas utilizadas para la contabilidad que cualquier entidad financiera viable, tal como las plantaciones de azúcar, se esperaría que utilizara. No obstante, se deberían considerar, de hecho, como construcciones de control social empleadas para deshumanizar, degradar y mercantilizar a los seres humanos que se encontraban en la base de las ganancias obtenidas con las plantaciones.

A lo largo de las siguientes páginas se resaltarán tres aspectos de este proceso de construcción de la narrativa de la esclavitud y su conexión específica con la mano de obra africana: la otredad de África y los africanos, la creación de un colectivo anónimo que niega la condición de persona y la individualidad, y la creación y el establecimiento de categorías y divisiones artificiales. Long, miembro de la élite blanca que residía en el Caribe, sirve de base para entender las maneras en que las mentes de los plantadores estaban precondicionadas. En su exposición sobre la población esclavizada, una de las primeras cosas que hizo fue

determinar a "africano" como punto de partida para el debate sobre la esclavitud en el Caribe británico. Su tratado dividía a los obreros en función de su grado de alejamiento de África y declaró con seguridad desde el principio: "Dividiré a este pueblo en dos clases, los nativos, o negros criollos, y los importados, o africanos" (2002: 351). Después, elaboró y asignó distinciones tribales negativas a varios grupos. Esto incluía grados de brutalidad, estupidez y una gama de defectos. Agregó a la degradación un rayo de esperanza para sus colegas plantadores, ya que estas características "disminuyen en algo cuando son importados jóvenes" (2002: 354).

Long se refería a los africanos en los siguientes términos:

> Su olor a bestia o fétido, que todos tienen en mayor o menor grado; el de los del Congo, de los Arada, de los Quaqua y de los de Angola [...] que son igualmente los más estúpidos de la raza negra, son los más ofensivos; y los de Senegal (que se diferencian de las otras manadas por su mayor agudeza de entendimiento y mansedumbre de disposición) son los que tienen menos de este olor nocivo[51] (Long, 2002: 352-353).

Se explayó sobre lo que describió como "su disparidad, en cuanto a las facultades de la mente" (2002: 353). En este punto observó "que permanecen en este momento en la misma situación primitiva en la que se encontraban hace dos mil años" (2002: 353). Continuó:

> En general, adolecen de genialidad, y parecen prácticamente incapaces de hacer ningún progreso en la civilidad o la ciencia. No tienen ningún plan o sistema de moralidad entre ellos. La barbarie hacia sus hijos degrada su naturaleza incluso por debajo de la de los brutos. No poseen sensaciones morales; no tienen otro gusto que por las mujeres; glotonean, y beben en exceso; no desean más que estar inactivos[52].

Cabe destacar que aplicó sus conclusiones a todos los africanos:

> En un continente tan extenso como el de África, y en una variedad tan amplia de climas y provincias, podríamos esperar encontrar una diversidad proporcional entre los habitantes, en relación con sus aptitudes corporales y mentales; por un lado, la fuerza, la agilidad, la industria y la destreza; por otro, el ingenio, el aprendizaje, las artes y las ciencias. Pero, por el contrario, existe una uniformidad general que atraviesa todas estas regiones de personas; de manera que si se encuentra alguna diferencia, es solo en niveles de las mismas cualidades; y, lo que es más extraño, aquellas de la peor clase; siendo un proverbio comúnmente conocido que todas las personas en el mundo tienen algunas cualidades buenas así como malas; excepto los africanos[53] (Long, 2002: 353).

Había empezado la construcción del arquetipo. Sus palabras establecen que en 1774, cuando su libro fue publicado, los africanos eran caracterizados como seres mentalmente inferiores, perezosos y bestiales, y se había creado una dicotomía entre los obreros africanos importados y los criollos (aquellos que habían nacido o pasado más tiempo en el Caribe). Además, existían caracterizaciones estereotipadas de diversos grupos africanos. De este modo, en sus discursos, los africanos eran representados como una masa, desprovista de su condición de persona, y todo el grupo poseía una uniformidad general.

Estos supuestos rasgos africanos que propugnaba Long se repetían en las cartas de los plantadores a lo largo de la región. En este capítulo los seguiremos a través de los registros de las plantaciones de azúcar. Examinaremos los inventarios de esclavos del siglo XVIII a partir de seis conjuntos de documentos de plantaciones y demostraremos que estos inventarios fueron mucho más que simples herramientas de contabilidad. Fueron, de hecho, uno de los recursos utilizados por los plantadores y administradores para afianzar el racismo y justificar la esclavitud. Buena parte de los sentimientos de Long están reflejados en dichos documentos. Reflejan sus palabras. Hay que reconocer que a algunos les pueden parecer menos destructivos que sus palabras insultantes. No obstante, aunque los mensajes transmitidos no son tan directos, no son menos ofensivos, y quizás sean incluso más peligrosos, porque se están poniendo en práctica. Así, la descodificación de los inventarios de esclavos da una idea de cómo se consideraba a los africanos y cómo se les hacía inferiores sistemáticamente en las sociedades de plantación. Los inventarios usados son muestras de la plantación Golden Grove, de la familia Arcedeckne, en Jamaica; de las propiedades de los Tharp, en Jamaica; de las propiedades de los Stapleton-Cotton, en Saint Kitts and Nevis; de las plantaciones pertenecientes a la familia Young, en San Vicente, Antigua y Tobago; y de la plantación Duckenfield Hall, de los Cooper-Franks, en Jamaica.

Los inventarios de esclavos eran una parte fundamental de los documentos financieros de las plantaciones. Son considerados como parte del sistema contable en el sentido de que los administradores realmente informaban sobre los recursos energéticos de las plantaciones. En ellos se incluía a las personas esclavizadas, si bien en una categoría separada,

junto con una valoración del ganado de la plantación que incluía ganado vacuno, caballos, cerdos y ovejas. Se trata de algunos de los documentos más interesantes entre los papeles de las plantaciones. En los ejemplos examinados se puede comprobar el grado de detalle de estos inventarios que, junto a la importancia de los mismos para los propietarios de las plantaciones, suscita su análisis pormenorizado. Para algunos plantadores que residían en Inglaterra, como Joseph Foster Barham, estos documentos eran la parte de los datos de contabilidad que más ansiaban examinar[54]. Se incluían generalmente como parte del sistema de contabilidad semestral o anual de la plantación. También hay inventarios que fueron compilados con fines especiales, como las valoraciones cuando se vendía una finca o se transfería la titularidad. Las cuentas de las plantaciones suelen ser valoradas por la visión que ofrecen de la rentabilidad de estas. Sin embargo, también ofrecen una imagen peculiarmente eficaz de la mentalidad de los plantadores y de las normas sociales de la sociedad. Los documentos no solo reflejan los recursos de las plantaciones en un momento dado, sino que además pueden proporcionar de forma involuntaria una perspectiva de los mecanismos utilizados para controlar uno de los recursos más importantes: la mano de obra esclavizada. Los inventarios, en consecuencia, pueden servir para arrojar luz sobre mucho más que la viabilidad de una determinada plantación. Además, el alcance de los informes, o la falta de ellos, refleja igualmente la importancia relativa de varios de los componentes para el plantador en un período determinado.

De este modo, estas prácticas contables se nos revelan como fotografías instantáneas, ricas en datos demográficos y sociales, en un espacio y un tiempo precisos. Tal información es especialmente valiosa para el periodo anterior al siglo XIX, ya que no había ningún requisito legal por parte del Estado para registrar a las personas esclavizadas. El valor de la información preservada crece aún más debido a que los inventarios proveen algo más que información general sobre la población esclavizada. Pese a los intentos de crear lo que Michael Craton describe como el "hombre invisible" (1978), si buscamos, podemos encontrar información sobre trabajadores esclavizados específicos. Los inventarios de esclavos nos dan la inusual oportunidad de identificar y conocer a personas

esclavizadas individuales. Con frecuencia, estos individuos fueron agrupados y despojados de su condición de persona, entendiendo dicho término en el tratamiento que suele recibir en los discursos académicos. Si bien los inventarios de esclavos eran, en realidad, una agrupación acumulativa diseñada para borrar esta naturaleza, también reflejan de forma involuntaria el hecho de que los plantadores estaban tratando claramente con hombres, mujeres y niños individuales. Es más, eran personas que tenían características, habilidades y personalidades diferentes. Los inventarios fueron diseñados para invalidar la, a veces, olvidada y minimizada "humanidad" de la población esclavizada, pero una lectura detenida puede revelar detalles involuntarios.

Los inventarios de esclavos conservaban un registro de todas las personas esclavizadas en una finca concreta, así como una declaración del aumento y la disminución natural anual. También recopilaban información acerca del número total de trabajadores esclavizados y, en ocasiones, se enfocaban en los nacimientos y las muertes como importantes estadísticas poblacionales. Las personas esclavizadas eran enumeradas de forma individual y, adicionalmente, se usaban varias categorías para organizar y calificar aún más la información presentada. Se sostiene, por tanto, la idea de que estos inventarios también se usaban para mercantilizar a la población esclavizada y, consecuentemente, deben ser analizados también como un dispositivo de control social. Este debate mostrará las formas en las que estos inventarios se utilizaron para enmascarar su condición de persona y reducir a los seres humanos a categorías manejables —dóciles y sumisos— en las colonias donde no existía un mandato legal para responder por las vidas humanas africanas. Hasta comienzos del siglo XIX no hubo un registro oficial de esclavos. Por tanto, la constancia de estas vidas se dejaba en manos de los plantadores individuales, que manipulaban los informes que se realizaban en función de sus necesidades en un momento dado.

LA DECONSTRUCCIÓN DE LA CONDICIÓN DE PERSONA

Las sociedades esclavistas utilizaron varios mecanismos para deshumanizar a los africanos esclavizados. Los inventarios de esclavos que

han sobrevivido revelan pruebas tangibles de cómo los africanos fueron mercantilizados y reducidos a ganado. Como ya se ha aludido, los animales de la finca estaban incluidos dentro de los mismos protocolos contables. Así pues, los documentos elaborados incluían un registro no solo de las personas esclavizadas, sino también de los caballos, las vacas y los cerdos. Estos últimos normalmente seguían directamente a los primeros. Por eso, el epígrafe introductorio del inventario de la plantación Lansquinet de John Tharp exponía "un informe trimestral del aumento y disminución de negros y ganado en todas las fincas jamaicanas de John Tharp desde 1795 hasta 1796"[55]. En este ejemplo observamos la clasificación de los seres humanos esclavizados y del ganado dentro del mismo asiento diario. Como ilustra el cuadro 1, se muestra la fecha, el balance y los encabezados Machos, Hembras, Ganado, Total de Negros, Total de Ganado.

Este fue solo el comienzo del proceso de deconstrucción. Los inventarios incluyeron y manipularon muchos otros detalles sobre los trabajadores esclavizados. El objetivo era dibujar a la población esclava entera con una sola pincelada y negar su condición de persona al agruparla casi como un rebaño. Pero la necesidad de resaltar ciertos detalles, aunque solo fuera por motivos de contabilidad, conducía involuntariamente a la exposición de los mecanismos que la sociedad utilizaba para controlar y enmascarar la diversidad y destreza existentes en la población esclava. Habitualmente se incluían las siguientes categorías: nombre, ocupación, edad, salud, valor, sexo y nacionalidad (por ejemplo, africana o criolla). El patrón de nomenclatura, si bien refleja en general las características comunes, no se reprodujo exactamente en todos los documentos de las plantaciones. Como resultado, no todas las categorías enumeradas anteriormente se incluyeron en todos los inventarios. Es evidente que algunos plantadores y administradores eran más meticulosos que otros. Sin embargo, había un listado por nombre, ocupación y sexo en prácticamente todos los casos. Normalmente existían al menos dos agrupaciones asignadas: "Hombres de campo" y "Mujeres de campo". En algunos casos, sin embargo, estos documentos eran un simple listado de nombres[56]. El alcance y la naturaleza de la información registrada dependían de la exhaustividad del administrador, de la naturaleza de la relación de información, del intervalo de tiempo y del propósito del

inventario. En el cuadro 2 se muestra un ejemplo.

Estas variaciones llegaron también a la contabilización del aumento y la disminución natural de la población esclavizada, en cuyos informes solo se reflejaba la fecha y el cómputo. Con frecuencia no se incluía la causa de la muerte o, en el caso de los nacimientos, el nombre del niño. A menudo, solo había un recuento sumario que tomaba diversas formas. A veces era simplemente una cuenta numérica[57]. El hecho de que los inventarios de esclavos se volvieran más detallados con el paso del tiempo, especialmente hacia finales del siglo XVIII, cuando el aumento natural se convirtió en un factor importante debido a la inminente abolición del comercio de esclavos, es ilustrativo. Así, el registro titulado "Aumento y disminución de esclavos entre el 25 de enero de 1809 y el 25 de enero de 1810" en la finca Old Road era muy detallado (Young MSS, 1789-1814, W. Ind. t. 1, fol.191). En el caso de los nacimientos, se indica la fecha, el nombre de la madre, el hijo y el sexo. En el caso de las defunciones, se enumeran el nombre y la causa de la muerte. En la finca Pontre Pont de Tharp no solo había una lista de niños menores de edad, sino que también había una categoría denominada "Mujeres embarazadas" en 1803[58]. Una vez más, estos cambios reflejan las necesidades del plantador y de la sociedad. Con el aumento del coste de los trabajadores esclavizados y la abolición de la trata de esclavos, el aumento natural se volvió más importante para las fincas, y esto se refleja en los inventarios.

Una parte esencial de la deconstrucción involucró algo que es importante para todos: nuestros propios nombres. Estos eran manipulados para asegurar el control y negar la condición de persona. En los inventarios examinados existían muy pocos nombres africanos o vinculados con África y los pocos que se daban solían utilizarse con frecuencia, como por ejemplo, Phibba y Cudjoe. En muchos casos, los nombres africanos también tenían connotaciones negativas. Tenemos ejemplos como Sambo y Quashie o Quashiba (Beckles, 2021: 31). En la mayoría de los casos, a los trabajadores esclavizados se les daban nombres británicos que no se asociaban culturalmente con África. Nuevamente, algunos nombres eran muy comunes y muchas veces se repetían. Con frecuencia eran lugares de Inglaterra, por ejemplo, Oxford, Liverpool y Bristol. A las personas se les llegó a llamar England e Ireland[59].

Asimismo, se usaban otros nombres de países como Cuba, Jamaica y América. Estos nombres separaban claramente a los trabajadores esclavizados de la cultura africana y los vinculaban a zonas y actividades que se consideraban importantes para la plantación. También se utilizaba la astrología, de manera que podemos identificar a personas con nombres como Jupiter y Mercury. Había también nombres romanos, como Caesar y Cicero, e, irónicamente, títulos reales como Queen, Princess, Duchess (a menudo escrito Dutchess) y Prince[60]. Evidentemente, este no era el mundo real, y estos nombres no estaban relacionados con ningún contexto social alto. Es de imaginar que en algunos casos los plantadores habrían adoptado un tono de burla cuando se empleaban tales nombres. También se utilizaban nombres tales como Hard Time, Nineteen e incluso meses del año como June y July. Había aparentemente un enfoque simplista y trivial a la hora de poner nombres, pero no hay que subestimar los resultados. Los nombres se utilizaban para banalizar la condición de persona, para ridiculizarla, para retratar la mano de obra con un pincel carente de todas las distinciones posibles y para vincular a los esclavizados con Gran Bretaña y el mundo creado por la clase plantadora.

En la mayoría de los casos, los esclavizados aparecían solo con su primer nombre. Solo en unos pocos casos encontramos registrados los nombres y apellidos. En la finca Old Road, solo diecisiete de los doscientos cuarenta trabajadores esclavizados enumerados tenían nombre y apellido[61]. Podemos especular que podían ser hijos de trabajadores blancos de la plantación. Si hay dos nombres es más a menudo porque se emplean descriptores calificativos. Tales calificativos normalmente estaban destinados a degradar, a denotar el valor para la plantación o a sugerir niveles relativos de productividad. Así, en la plantación Golden Grove conocemos a Old Judy y Old Molly. También aparecen Penn Cuffee, Wain Quashie, Creole Clarinda, Blind Nany y Blind Mando. Para algunos trabajadores se utilizaron alusiones a las distinciones tribales. Por eso vemos a Ebo Margarita, Coromantee y Congo Prancer. Otros nombres aludían al color como Yallo Cuffee, Mullotto Davie y Red Molly.

Por otro lado, las categorías establecidas cuentan su propia historia. Los principales encabezados que se usaron estaban relacionados con la productividad del campo y la reproductividad. Las principales divisiones

se realizaban entre hombres y mujeres. Las subdivisiones incluían a los trabajadores del campo, los jefes, los vigilantes y los enfermos. En algunos casos, incluso, había personas que figuraban bajo apartados como inválidos y "*old and useless*" [viejos e inútiles]. La ordenación de las categorías resulta también importante. Las categorías de Campo solían ser las primeras en los listados y aparecían en casi todos los inventarios de plantaciones. Por lo general, los hombres figuraban antes que las mujeres. Hay que señalar que siempre hubo numerosos hombres y mujeres hábiles, y los podemos identificar a través de las propias comunicaciones de los plantadores y administradores. Ahora bien, habitualmente no había una designación concreta de las categorías de "*skilled men*" [hombres cualificados] y "*skilled women*" [mujeres cualificadas] en estos inventarios. Las personas cualificadas no eran normalmente agrupadas en una categoría especial única, aunque fueran más valiosas.

De hecho, a menudo las personas cualificadas no eran identificadas como tales. Por ello, dichas personas suelen quedar ocultas en los registros. Lo normal es que solo obtengamos los detalles completos en los casos en que el inventario forme parte de una tasación que se hace para la venta o el traspaso de una plantación. En 1767, los inventarios de esclavos de la plantación Golden Grove eran muy específicos en la designación de las ocupaciones[62]. Existían más de treinta asignaciones. Se enumeraban las siguientes: chóferes, herreros, carpinteros, toneleros, albañiles, aserradores, médicos, *hothouse*, cocineros, carreteros, muleros, *partyman*, caldereros, hombres de campo, destiladores, mujeres de campo, ganaderos, arrieros, vigilantes, mozos de cuadra, porqueros, esclavos domésticos, lavanderas, cuidadores de aves, pescadores, jardineros, hiladores de algodón, pastores, cordeleros, inválidos inútiles, negros jubilados, cuadrillas de trabajo (*grass gan*) y niños. Esta mayor variedad de trabajos y el considerable nivel de cualificación de una parte de la población esclavizada suelen quedar disimulados debido a la generalización de las categorías elegidas para los informes, los métodos de recopilación y los descriptores utilizados. De este modo, una mirada rápida a los inventarios de las plantaciones revela principalmente descriptores como: campo, una mano, capaz, viejo, piernas doloridas, una pierna, perturbado, ciego, jubilado e inválido[63]. Es revelador que, por lo tanto,

haya que repasar los inventarios y utilizar los descriptores para calcular las personas esclavizadas hábiles a pesar de su gran valor para las plantaciones. Cabría esperar que esto sobresaliera en cualquier sistema contable.

Los inventarios eran el medio a través del cual los administradores y propietarios de las plantaciones ubicaban a las personas esclavizadas en las sociedades de plantaciones. Está claro que estos inventarios estaban diseñados para reducir a las personas a categorías con fines productivos y, más adelante, reproductivos en un plano. Pero también se utilizaban como instrumentos de control. Estaban diseñados para limitar a las personas esclavizadas a un espacio en la sociedad, lo cual reforzaba y ayudaba a mantener los estereotipos raciales establecidos por la clase plantadora. Reprimían la individualidad, agrupaban a las personas como si fueran animales y ocultaban una variedad de especialidades, talentos y habilidades. En su lugar, los inventarios destacaban la importancia del color, el ser africano o criollo, el sexo y el estado de salud. Estas eran las características que las sociedades de las plantaciones consideraban más importantes no solo para la producción, sino también para mantener a la población esclava en la servidumbre.

Los inventarios también revelan que este proyecto de deshumanización comenzó desde el nacimiento. Los niños estaban en cuadrillas desde los cuatro años de edad. Los que tenían entre cuatro y siete años estaban probablemente en lo que se llamaba la cuadrilla de la hierba (*grass gan*); al pasar de los siete a los catorce años integraban una cuadrilla pequeña. Una vez que una persona esclavizada entraba en la de adultos del campo, su edad no solía registrarse. Términos como "capaz" y "viejo" se utilizaban entonces para indicar el nivel de productividad[64].

Con todo, estos inventarios relatan además otra historia que no estaba pensada. Al examinarlos a lo largo del tiempo, se observa que las mujeres constituían la mayoría de los trabajadores del campo, pese al hecho de que los plantadores a menudo manifestaban su preferencia por los hombres y los enumeraban en primer lugar. Un análisis minucioso nos ayuda a descubrir la existencia de personas esclavizadas altamente especializadas, como médicos, doctoras, enfermeras, destiladores, albañiles y marineros. Por ende, el sistema resultaba mucho más fluido de lo que frecuentemente

se retrata. Había muchas variaciones dentro de la mano de obra esclava. Los pocos casos de personas esclavizadas con nombre y apellido denotan una variedad de relaciones a largo plazo entre las mujeres esclavizadas y los hombres blancos en las plantaciones. Esto debió complicar aún más la sociedad. Esta información puede corroborarse gracias a las cartas entre los plantadores de Gran Bretaña y los administradores de sus plantaciones en el Caribe (Cateau, 2009). Por otra parte, estos inventarios de esclavos revelan la creciente criollización de la mano de obra a lo largo del tiempo. Vemos, pues, que se compran menos africanos y menos nuevos esclavos. También vemos que se presta más atención a los nacimientos y a las muertes, ya que la reproducción se hizo más importante con el encarecimiento de la importación de personas esclavizadas y el inminente fin de la trata de esclavos. En consecuencia, la humanidad de los trabajadores esclavizados debía recibir un nuevo enfoque.

Mediante estos inventarios podemos deducir que se emplearon las siguientes bases para establecer la desigualdad en las plantaciones del Caribe británico: color, lugar de nacimiento (África o el Caribe), nivel de ocupación, estado de salud y sexo. Asimismo, observamos que el grado de énfasis otorgado a cualquiera de estas características estaba basado en las necesidades económicas de la plantación en un momento en particular. Estos factores se manipulaban conforme a la imagen de la persona esclavizada que la sociedad quería crear en un momento determinado. La clase de los plantadores deshumanizaba a los trabajadores esclavizados al ponerles nombres, ocultar sus destrezas y especialidades, reducirlos a categorías y adoptar un enfoque despectivo de la vida y la muerte. La contabilidad era realizada por personas que tenían que mantener una determinada imagen de la plantación, de modo que había que ocultar y enmascarar la diversidad y la humanidad de la población esclava. Se pretendía crear una falsa sensación de orden, de que todo estaba en su sitio, en una realidad que era mucho más diversa y volátil.

De hecho, la historia registrada de las personas esclavizadas en las plantaciones de azúcar se ha convertido en la historia de todas las personas esclavizadas en el Caribe. Se utilizaron los inventarios de esclavos para crear esta imagen y presentarla a la sociedad británica. Escondían el hecho de que había grupos de personas esclavizadas para los

que la esclavitud generaba una realidad muy diferente. Redujeron a todas las personas esclavizadas a un ser inferior, creando el arquetipo de esclavizado que no existía en la realidad. Es más, las mismas cartas escritas por los plantadores y administradores apuntan a una imagen diferente. Incluso hoy en día, es necesario hacer un gran esfuerzo para comprender de verdad la vida de los distintos grupos de trabajadores esclavizados, y la imagen que surge no es de ninguna manera tan monocromática como sugieren los inventarios de esclavos (Cateau, 2016).

Estos inventarios, en todo caso, servían a las necesidades económicas y sociales de las clases de plantadores blancos en las colonias y en Gran Bretaña. Construyeron y representaron una "raza" de personas utilizando esta falsa construcción como herramienta de información. Esto ha generado imágenes de docilidad, falta de inteligencia y un concepto de que el color, el país de origen y las variaciones de género eran factores cualitativos en los niveles de productividad y logros de la mano de obra. Estas nociones se han mantenido no solo durante el periodo de esclavitud, sino que se han prolongado hasta el periodo posterior a la emancipación, y son, en efecto, los precursores de las imágenes y conceptos elaborados sobre los africanos y los afrodescendientes que todavía abundan en la actualidad. Basta con leer el título del artículo del *New York Times* "Africans say Ukrainian authorities hindered them from fleeing" [Los africanos dicen que las autoridades ucranianas obstaculizaron su huida] del 1 de marzo de 2022, escrito por Monika Pronczuk y Ruth Maclean, para escuchar los ecos de Edward Long. Aparentemente, una vez más, se les negó su condición de persona a los estudiantes negros que intentaron salir de Ucrania cuando estalló la guerra. Esto demuestra la fuerza del poder de las construcciones hechas siglos atrás. Como nos advirtió Eric Williams (1964: 211), estas ideas que condenaron a los africanos a la esclavitud en el Caribe "permanecen mucho tiempo después de que los intereses hayan sido destruidos y hacen sus viejas travesuras". Incluso en 2022 oímos su voz advirtiéndonos "de que nos protejamos de estos viejos prejuicios, al igual que de los nuevos que se están creando constantemente. No hay edad que esté exenta" (Williams, 1964: 211-212).

CUADRO 1

EXTRACT FROM LANSQUINET PLANTATION ACCOUNTS. ACCOUNT CURRENT OF

NEGROES AND STOCK FROM THE 28TH JUNE 1795 TO 28TH SEPTEMBER, THARP MSS R/55/7/123/1-3

1795	LANSQUINET ESTATE	MALES	FEMALES	STOCK	TOTAL NEGROES	TOTAL STOCK
June 28	To Balance this Day	194	204	161		
July 12	To Chloe del of a Male Child	1				
Sept. 18	To Christine Quindel d°	1				
		196	204	161	153	39 *
June 29	By Creole Venus died of Yaws		1			
July 26	By Christ King d° d°	1				
Sept. 16	By 2 Negroes kill'd at Maroon Town	2				
June 29	By 4 Steers sent to Top Hill			4		
July 25	By 1 d° Died			1		
Aug. 12	By a Mule press'd from Sunny Vale			1		
Aug. 21	By a Mule Dec'd			1		
Aug. 28	By a steer D °			1		
Sep. 28	By Balance on the Estate this Day	193	203	153		
		196	204	161	153	396

* 39 stated in original

CUADRO 2

A LIST OF SLAVES BELONGING TO PONTRE PANT ESTATE WITH THEIR OCCUPATION CONDITIONS AND CHARACTER, PONTRE PANT ESTATE, SEPTEMBER 1, 1790, THARP MSS, R.55/7/122 (P) BUNDLE 16

STRUDWICKS SLAVES

	MENS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
	Denbeigh	Field and Wain Man	Indifferent
	Diomed	d°	Able
	Dimond	d° and Mule Man	d°
	Francisco	d° d°	d° but turning old
5	Jack boy	d°	d°
	Mercury	d° and Boiler	d° turning old
	Scotland	d° and Wain Man	Able
	Titus	d° and Mule Man	d°
	Joe	d° and Wain Man	Ole and Weakly
10	Bob	Driver	Able but turning old
	Herford	Field	Indifferent
	Jamie	d° and Mule Man	Able
	Manuel	d°	Indifferent

STRUDWICKS SLAVES

	MENS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
	James	d° and Wain Man	Able
15	Dutchman	d°	Old and Weakly
	Lecister	Stock Keeper	Able
	Dorby	Carpenter	d° but turning old
	Nottingham	Ditto	d° but subject to bad sores
	Johnny	Superannuated	
20	Brutus	Cooper	Turning old
	John	Ditto	Able but subject to sores
	Thropshire	Superannuated	-
	Toby	Watchman	Weakly but subject to sores
	Othelo	Ditto	Old
25	Prince	Ditto	d°
	Yorkshire	Ditto	d° and one hand
	Jupiter	ditto	Weakly and Elephantsis
	Sharper	Ditto	Old and Weakly
29	Neptune	Runaway and Supposed Dead	
	Since 26th July 1779		

TAKEN 1ST SEPTEMBER 1790

	WOMENS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
30	Kathy	Cook Room	Able
	Penny	Washer Woman	d°
	Doll	Field	Turning old
	Judy	d°	Able
	Julia	Small Stock Keeper	Weakly and subject to sores
35	Memba	Grass Cutter	Old and Weakly
	Molly	Ditto	Very looney
	Roseannah	Driver after Weak Gang	Able
	Sally	Cook	d° but turning old
	Sucky	Field	Weakly and old
40	Nancy	d°	Able but Deseased
	Pessy	d°	d°
	Elizabeth	d°	d°
43	Quesheba	d°	d°
	Venus	Field	Able
45	Benny	d°	d°

	STRUDWICKS SLAVES		
	MENS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
	Amy	d°	d°
	Princes	d°	d°
	Cathalina	d°	d°
	Pheobe	d°	d°
50	Bella	d°	d°
	Susanna	Taking care of yaws House	Obstenable Sores Ben and Ach
	Agnes	d° d°	d° d° and old
	Little Sylvia	Grass Cutter	Old and weakly
	Big Sylvia		
55	Patty		
	Quesheba	Superannuated	
	Diana		
58	Maria		
	BOYS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
	Quashie	For going message	One Hand
60	Primus	Cattle boy	Able but young
	Toby	ditto	Young
	Hary	House	Ditto
	Ned	Ditto	Ditto
	Tom	Cattle boy	Ditto
65	Daniel	Yaws	Ditto
66	Chance	Yaws	d°
	GIRLS NAMES		
	Phills	Field	Able but young
	Sally	House Wench	Able but young
	Agnes	With the stock	d° d°
70	Grace	d° d°	d° d°
	Flora	Field	d° d°
	Nanny	Small stock	Young, troubled with crab yaws
	Beneba	Yaws	Young
	Beneba	Taking care of the children in the field	Young, troubled with ben Arch
75	Eddie	House	
	CHILDREN & INFANTS		
	Yabba		
	Jeanie		

	Diana		
79	Lavina		
80	Cuttie		
	Quao		
	Sarrah		
	Joe		
80	Ceilea		
	BANNERS SLAVES		
	MENS NAMES	OCCUPATION	CONDITION AND CHARACTER
	Mahornet	Cooper	Able
	William	Carpenter	d°
	Sambo	Field and Boiler	d°
	Robin	d° and Wain Man	d°
5	Will	d° and Mule Man	d°
	Abram	d° and Boiler	d°
	Petter	Watchman	Old and Weakly
	Joe	Superannuated	d° d°
	Tom	Watchman	d° and deseased
10	Charles	Waiting Man	d°
11	Dublin	Field and Wain Man	d°
	WOMENS NAMES		
	Hannahs Mary	Field	Able
	Bettys Mary	d°	d°
	Bessy	Cook	d° but ill disposed
15	Franky	Field	Very Weakly
	Sarrah	Cook Room	Turning old
	Betty	Hot House Doctress	Very old
	Dodo	Superannuated	d° d°
	Bessy Miln	House Wench	Able
20	Jeanny Gray	d° d°	Ditto
	BOYS AND CHILDREN		
	Jack	Cattle = boy	
	Wm Miln		
	David Miln		
	Bessy Lyon		
25	Charles Cameron		
	Jack Cameron		

	BANNERS SLAVES		
	MENS NAMES	**OCCUPATION**	**CONDITION AND CHARACTER**
	Bell Samson		
29	**Jack Marina**		
	FORREOT'S SLAVES		
	MENS NAMES	**OCCUPATION**	**CONDITION AND CHARACTER**
	Benny	**Watchman**	**Very weakly**
	Hercules	**Field and Mule Man**	**Able**
	Samsa	**d° and Wain Man**	**Ditto**
4	**Ceizer**	**Field**	**ditto but subject to sores**
	WOMENS NAMES		
	Lucy	**Field**	**Weakly**
	Violet	**d°**	**d°**
	Harriet	**Useless**	**Bad sores**
	Sunday	**Grass Cutter**	**Old and Weakly**
9	**Henry**	**Superannuated**	**d° d°**

BIBLIOGRAFÍA

Beckles, H. y Downes, A. (1985): "An economic formalization of the origins of black slavery in the British West Indies, 1624-1645", *Social and Economic Studies*, vol. 34, nº 2, pp. 1-25, https://bit.ly/3KgROWc

Beckles, H. M. (2021): *How Britain underdeveloped the Caribbean: A reparation response to Europe's legacy of plunder and poverty*, Mona, The University of the West Indies Press.

Cateau, H. (2009): "Freedom road: The empowerment of the enslaved population by the eighteenth century", en Wilmot, S. R. (ed.), *Freedom: Retrospective and perspective*, Kingston, Ian Randle, pp. 59-77.

— (2016): "Independence in enslavement: Bringing enslaved seamen to light", en McCollin, D. (ed.), *In the Fires of Hope*, Kingston, Ian Randle.

Craton, M. (1978): *Searching for the invisible man: Slaves and plantation life in Jamaica*, Cambridge, Harvard University Press.

Goveia, E. V. (1965): *Slave society in the British Leeward Islands at the end of the eighteenth century,* New Haven, Yale University Press.

Green, W. (1976): *British slave emancipation*, Oxford, Oxford University Press.

Higman, B. W. (2000): "The sugar revolution", *The Economic History Review*, vol. 53, nº 2, pp. 213-36, http://www.jstor.org/stable/2598696

Knight, F. (ed.) (2003): *General history of the Caribbean-III: The slave societies of the Caribbean*, 1ª edición, Londres, Palgrave Macmillan.

Long, E. (2002): *History of Jamaica: General survey of the ancient and modern state of that island*, vol. II, libro III, 1ª edición, Londres, T. Lowndes, 1774; reedición, Kingston, Ian Randle.

Patterson, O. (1967): *The sociology of slavery: an analysis of the origins, development and structure*

of Negro slave society in Jamaica, Londres, McGibbon and Kee.
PÉROTIN-DUMON, A. (2003): "French, English and Dutch in the Lesser Antilles: from privateering to planting, c. 1550-c. 1650", en Emmer, P. C. y Damas, G. C. (eds.), *General history of the Caribbean*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 114-158.
SOLOW, B. L. (ed.) (1993): *Slavery and the rise of the Atlantic system*, Nueva York, Cambridge University Press.
WARD, J. R. (1988): *British West Indian slavery 1750-1834: The process of abolition*, Oxford, Oxford University Press.
WILLIAMS, E. E. (1964): *Capitalism and slavery*, Londres, Andre Deutsch.

FUENTES PRIMARIAS

Clarendon MSS
Bodleian Library, Oxford (MS Clar. Dep.).
Mesopotamia and Island plantations, Windsor pen, Westmoreland and St Elizabeth parishes, Jamaica: accounts, correspondence, and inventories, 1750-1835.
Cooper-Franks MSS
Greater London Record Office (Middlesex records), London (Acc. 755): Dukenfield Hall plantation, St. Thomas-in-the-East parish, Jamaica: inventory, 1764; account, 1765-1840. Gran Bras plantations, Grenada: 1769-1813.

Stapleton-Cotton MSS
The Library, University College of North Wales, Bangor: the Stapleton plantations, Nevis, and St. Kitts: accounts, correspondence, and inventories, 1732-1834.

Tharp MSS
Cambridgeshire County Record Office, Cambridge (R.55.7).
Bossue, Covey, Good Hope, Lansquinet, Merrywood, Pantrepant, and Potosi plantations, Top Hill and Windsor pens, Trelawney parish, Jamaica: accounts, correspondence, and inventories, 1770-1834.

Vanneck-Arc MSS
Cambridge University Library, Cambridge GBR/0012/MS.
Correspondence and papers of West Indian agent, 1765-1848, Papers and letters to Arcedeckne family, 1765-1848, GBR/0012/MS Vanneck-Arc/3A/1765-1813.

Young MSS
Rhodes House Library, Oxford (MS West Ind. t. 1).
Pembroke and Calliagua plantations, St. Vincent; Betsey's Hope plantation, Tobago: accounts, 1801-8. Nantons Old Road Plantations Antigua: correspondence, accounts, inventories, 1789-1814.

CAPÍTULO 6

LA RACIALIZACIÓN DE LA MEDICINA COLONIAL EN LOS TRÓPICOS AMERICANOS*

MIGUEL ÁNGEL PUIG-SAMPER Y CONSUELO NARANJO OROVIO

Desde el primer momento de la colonización del territorio americano, las potencias europeas se preocuparon por la salud de los colonizadores y mucho menos por la de los indígenas colonizados, que murieron masivamente, entre otras causas, por las enfermedades introducidas, así como por la de los primeros africanos esclavizados que llegaron a las Antillas (Guerra, 1988; Sánchez-Albornoz, 2003). Como sabemos, en el proceso de esclavización africana se produjo también una racialización de la población de África, de manera que se identificó al esclavo con el negro de una manera automática. Esta identificación conllevaba además la jerarquización racial que alentaban las ciencias naturales desde el siglo XVIII con la aparición de las tesis de Carl von Linné y de obras importantes como la del conde de Buffon (Hoquet, 2014: 25-42; Schaub y Sebastiani, 2021: 387-480). Asimismo, las ideas de protección del indígena americano de frailes pensadores, como Bartolomé de las Casas o Montesinos, derivó en una cierta justificación de su sustitución como mano de obra esclava por los negros africanos considerados "desalmados" y primitivos. El africano se convertía así en un subhombre susceptible de ser esclavizado y observado desde el punto de vista científico como el *Homo afer*, negro, flemático, de mala complexión, con cabellos crespos, astuto, perezoso, negligente, etc.

Como veremos a continuación, esta idea racista se convirtió en uno de los pilares de la justificación de la esclavitud atlántica y de la racialización de la medicina colonial en los trópicos americanos. En el caso de los esclavos, muchas de las enfermedades fueron resultado de las penalidades sufridas durante su captura y hacinamiento por quienes los vendían y transportaban, por la escasez y la mala calidad de los alimentos, el exceso

de trabajo y los maltratos, además de los sufrimientos morales y emocionales producidos, alejados de sus tierras y animalizados como mercancías sin ningún tipo de derecho. Como ya comentamos (Puig-Samper, 2016), en el barco negrero se producía una racialización de las relaciones de dominación, en la que los esclavizados africanos estaban encadenados de manos y pies, donde sus vidas dependían de la voluntad de sus amos blancos, con un espacio mínimo para ejercer su voluntad mediante la rebelión o el suicidio, medios activos o pasivos para ofrecer resistencia a su nueva situación. Esto no excluye en el caso del suicidio una situación previa de depresión, que pudiera incluir la llamada "melancolía", el "banzo" y la "nostalgia".

Según Elsa Dorlin (2009), a partir del siglo XVII apareció un nuevo género médico, la llamada "medicina colonial", surgida al considerar la zona tórrida como un área geográfica patógena en la que la aclimatación humana era muy difícil (Osborne, 2000). Las diferentes condiciones de vida y el clima provocaron enfermedades desconocidas por los médicos occidentales, cuyo estudio pronto plasmaron en tratados sobre las enfermedades en las colonias. En ellos clasificaban a la población de ultramar en varias categorías: los colonos europeos, los indios de las Antillas, los criollos y los esclavos. Dorlin afirma que esta medicina colonial tiene su origen en la medicina naval, que se enfrentó a la necesidad de controlar algunas de las afecciones de los marinos militares o mercantes que llegaban a otros territorios como las Antillas, el continente americano o África. De hecho, es en el siglo XVII cuando se construyeron hospitales en algunos puertos y se incorporaron cirujanos a las tripulaciones, al menos en Francia en la época de Richelieu, dado el impacto de algunas enfermedades como el escorbuto. En el siglo XVIII continuó el desarrollo de la nueva medicina colonial dirigida a los grupos poblacionales indicados. En los tratados se consideraba que la mayoría de las dolencias eran consecuencia de las condiciones de vida y el clima en las colonias, con la excepción de las mujeres y los esclavos, que tenían algunas dolencias específicas debidas a su propia naturaleza. Los africanos eran considerados por Linneo como flemáticos, y en la literatura médica de la época aparecen ya como seres más débiles y abrumados por numerosos males. La nueva medicina de los esclavos jugó un papel determinante en

la elaboración y la imposición de un discurso racista propio del sistema esclavista, que contribuyó a definir una estrategia eficaz para mantener la dominación de la población europea. En el siglo XVIII la trata tuvo un incremento constante. Se produjo un aumento exponencial de los barcos esclavistas y de la exportación de esclavos africanos en números absolutos. Algunos autores indican que el número mínimo de capturados fue de 848.000 enviados al Caribe británico y de 492.000 al Caribe francés. Solo Francia movilizó entre 1713 y 1793 más de 3.300 navíos desde Burdeos, Nantes y Le Havre. Entre 8.000 y 25.000 cautivos africanos se llevaron anualmente a las colonias francesas (Eltis y Richarsdon, 2015). Ello exigió que se revisaran los aspectos sanitarios en esta carga humana tratada como una mercancía.

En los tratados sobre las enfermedades de los negros hay una clasificación clara que permite mantener la jerarquización fisiopatológica de las poblaciones coloniales. Se legitiman las condiciones de vida de los esclavos, extremadamente duras, bajo el pretexto de que pueden resistirlas, aunque en paralelo a esto la medicina esclavista estigmatiza a los africanos por su debilidad de temperamento y frente a las enfermedades, como parte de un discurso de poder y dominación. Como indica Dorlin, por una parte, los negros son "sobrevirilizados" al ser representados como individuos muy vigorosos, con cualidades físicas superiores, con una virilidad animal, pero, por otra, los esclavos son "desvirilizados", afeminados, con un temperamento "típicamente femenino", patógeno y susceptibles de enfermedades propias similares a las de las mujeres. En este sentido comentaba que no había más que ver la famosa "melancolía", que afectaba frecuentemente a los esclavos africanos y les conducía a la muerte o a los numerosos suicidios. El propio cimarronaje era entendido por los médicos como una forma de locura de los bozales africanos, la llamada "drapetomanía", descrita por el médico Samuel A. Cartwright (1851) en su trabajo "Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race", publicado en Nueva Orleans. En este informe también describe otra enfermedad llamada "disestesia", que afectaba tanto a la mente como al cuerpo. Según Cartwright, se producía una insensibilidad parcial de la piel y una somnolencia continua. La manifestación de la demencia se detectaba al ver cómo destruían todo

lo que manipulaban, rasgaban su propia ropa, robaban y deambulaban por la noche. Asimismo, se "alborotaban" con sus capataces y eran insensibles al dolor cuando los castigaban. Cartwright concluía que la enfermedad que los capataces llamaban "bribonería" era el resultado natural de la libertad de los negros, que se caracterizaban por ser ociosos, por revolcarse en la suciedad y entregarse a comidas y bebidas inadecuadas. En su opinión, tras comentar que la libertad de todos los hombres que establecía la Declaración de Independencia norteamericana no se refería a los negros, añadía que la libertad no solo era inadecuada para la "raza negra", sino que realmente era venenosa para su felicidad.

Uno de los ejemplos utilizados para señalar que los negros tenían enfermedades específicas fue el de la enfermedad del sueño, descrita por el cirujano naval poligenista John Atkins en su obra *The Navy Surgeon* (Londres, 1734) como una enfermedad típica de los esclavos, que sufrían una funesta somnolencia fruto de la obstrucción de algunos nervios cerebrales por exceso de flema o suero. Atkins atribuía a los negros inmadurez constitucional de sus fibras como una característica racial, parecida a la que se encontraba en las mujeres y los niños. Otros médicos relacionaban la "histeria racial" de algunas enfermedades de los esclavos negros, como el mal de comer tierra o *pica*, con la histeria y los problemas alimenticios de algunas mujeres jóvenes. Los tratados médicos parecen indicar una mayor capacidad reproductiva y sensualidad en las mujeres africanas esclavizadas, un elemento dudoso en el primer caso y de falsa moral en el segundo, dadas las violaciones sistemáticas sufridas por ellas en el mundo colonial. Asimismo, se las acusaba de tener poco instinto maternal y de desatender a sus hijos recién nacidos, lo que según los médicos esclavistas producía una gran mortalidad que perjudicaba a los amos. La imagen construida de la mujer esclavizada representaba a un ser diabólico, capaz de herir y envenenar a sus hijos para cometer infanticidio, y un ser lascivo sin límites sexuales, frente a la mujer blanca, como ser moral, buena madre y devota esposa (Weaver, 2004: 98). A pesar de esta imagen tan negativa, encontraremos numerosas nodrizas en el mundo colonial, en las casas de los hacendados y en las de los ciudadanos de las zonas urbanas, hasta que se discutió su posible naturaleza patógena para los niños blancos.

Las enfermedades de los negros aparecen ligadas a sus condiciones de vida y al clima, que también padecían los colonos, pero algunas eran innatas a los africanos, específicas de su temperamento e importadas a las colonias con ellos. A estas hay que añadir las contraídas en el terrorífico pasaje atlántico, en el que se producían numerosas muertes por el maltrato, la escasez de alimentos, las epidemias, el escorbuto, los suicidios o los asesinatos acometidos unas veces tras las revueltas y otras para evitar sanciones tras la abolición de la trata, siendo lanzados por la borda de los barcos que los transportaban a América.

Sobre la mala praxis médica, hay que apuntar que muchos de los practicantes de la medicina colonial eran cirujanos con pocos conocimientos, en tanto que los indios y los esclavos usaban sus propios remedios sanitarios como decocciones, cataplasmas, tisanas de plantas, masajes e incluso inoculaciones de venenos de serpiente como antídoto o vacuna para posteriores mordeduras. Esto, junto a la aparente resistencia a algunas fiebres, como la fiebre amarilla, inquietaba a los colonos, como señalaron algunos médicos, como Bourgeois o Bajon. También alarmaba el conocimiento y uso de los venenos de algunos curanderos esclavos e indios. Por ejemplo, en 1758, tras la revuelta organizada en Saint-Domingue en 1748 por el célebre Macandal, hubo episodios de envenenamiento que fueron atribuidos a sus seguidores. La realidad es que la medicina colonial se transformó, en parte, en la medicina de los negros africanos esclavizados, tras un proceso de jerarquización y supuesta aplicación de la ciencia a los estudios médicos y antropológicos.

EL MÉDICO CORRESPONSAL DE SAMUEL MORTON EN LA HABANA

Hay un suceso poco conocido que puede ilustrarnos sobre la percepción que tuvieron algunos médicos sobre los esclavos que llegaban de África, los llamados “bozales”.

Lizzie Wade, corresponsal de la revista *Science* en México, nos dio la primera pista al publicar un pequeño artículo sobre la colección de cráneos del antropólogo Samuel Morton (Wade, 2021). Wade narra cómo un grupo de bozales fueron enterrados en los terrenos de una plantación en

lo que en ese momento eran las afueras de La Habana:

> Fueron enterrados en una plantación a las afueras de La Habana. Es probable que pocos, si es que alguno, considerara el lugar como su hogar. Al parecer, la mayoría creció en África Occidental, rodeada de familiares y amigos. No es posible determinar el camino exacto que llevó a cada uno de ellos a ser arrancado de esas comunidades y vendido como esclavo al otro lado del mar. No conocemos sus nombres ni sus historias porque en su nuevo mundo de esclavitud esas verdades no importaban a las personas con poder para escribir la historia.

La historia de estos 51 bozales anónimos comienza en 1840, cuando un médico cubano de nombre José Rodríguez Cisneros los desenterró para quitarles sus cráneos y enviarlos a Filadelfia, al gabinete de Samuel George Morton, quien en esos momentos publicaba *Crania americana* (Morton, 1839). Su propósito era hacer una gran colección craneológica para demostrar sus tesis poligenistas, según las cuales había varios centros de creación para las diferentes "razas", lo que explicaba su jerarquización y la inferioridad manifiesta de los negros africanos. En 1842 publicaba su *Brief Remarks on the Diversities of the Human Species* (Morton, 1842), lo que le convirtió en el adalid de los científicos racistas de la escuela antropológica norteamericana, entre los que destacaron personajes como Louis Agassiz y Josiah Clark Nott (Peset, 2016: 27-58).

Por su correspondencia con el frenólogo George Combe y con George Gliddon, Marmaduke Burrough, Gerard Troost y James Cowles Prichard, podemos estudiar cómo Morton fue formando la colección de cráneos y la evolución de sus ideas sobre la craneometría a finales de la década de 1830 y principios de 1840. Las cartas de Samuel Prescott Hildreth muestran el empeño de Morton para adquirir cráneos de nativos americanos, lo mismo que las cartas con John James Audubon, quien trató de adquirir cráneos en Inglaterra, o las de William Powell, quien ofreció a Morton el uso de su gran colección de cráneos nativos americanos. Morton terminó muy rápido la colección de cráneos africanos, puesto que en el catálogo que publicó en 1840 ya aparecía recogida esta donación de José Rodríguez Cisneros[66]. Además, posteriormente, en el catálogo de la colección de la Academia de Ciencias Naturales de Filadelfia, escrito por J. Aitken Meigs (1856), aparecían los cráneos enviados por Rodríguez Cisneros.

En relación con su colección de cráneos de negros africanos, en los

papeles de Samuel Morton encontramos una carta que José Rodríguez Cisneros le remitió fechada en La Habana el 27 de julio de 1840[67]:

Habana y Julio 27 de 1840

Señor Dr. D. Samuel Jorge Morton

Muy Señor mío: recibí su apreciable carta, en la que me encarga 50 cráneos de la raza africana pura, los que he yo mismo buscado y encontrado en los arenales de la finca del Vedado, donde no se entierran más que negros bozales. Por la barca india se los enviaba à V. pero el capitán de dicho buque no quiso recibirlos à bordo pretestando que si los llevaba tendría quizá que hacer cuarentena; mas por el bergantín Elisabeth van en una caja con el sobre para el Dr. Morton y aunque se presente no he podido especificar las tribus à que pertenecen; sin embargo en lo sucesivo ofrezco à V. tomar todo el empeño que me sea posible por conseguir enviarle algunos marcados con el nombre de la nación à que corresponden; mas desde ahora manifiesto à V. que es de necesidad algún tiempo para cumplir esta oferta.

He recibido su hermosa é interesante obra titulada Crania Americana la que estoy leyendo con el mayor placer y por la cual doy à V. las más expresivas gracias. Cuando pueda especificar à V. las tribus à que corresponde la segunda remesa de cráneos, procuraré enviarlos con su mandíbula inferior, y desde ahora me repito su atento, afectísimo y seguro servidor Q.B.S.M.

José Rodríguez Cisneros

No se sabe si Samuel Morton llegó a conocer a Cisneros en un viaje que realizó a las Antillas en 1837, del que se conserva un diario en el que ya mostraba su repugnancia hacia los africanos que vivían en Barbados e incluso algunos autores especulan con la posibilidad de que Humboldt pusiera en contacto a Cisneros y Morton, una afirmación para lo que no existe prueba alguna (Renschler, 2007). Sabemos, por una carta conservada en el epistolario de Morton, que hubo un contacto del médico francés residente en La Habana Pedro Alejandro Auber, con la mediación del naturalista español Ramón de la Sagra, con Samuel Morton en agosto de 1835 con una oferta para conseguir los cráneos africanos que deseaba el médico norteamericano[68].

Respecto al lugar de recogida de esta colección de cráneos por parte del doctor Rodríguez Cisneros, sabemos que en 1832 surgió a las afueras de La Habana el llamado Cementerio de los Ingleses, que se construyó en el camino hacia la Chorrera, emplazado sobre el antiguo pudridero de los Uveros (actualmente barrio del Vedado). Esta finca, que había sido propiedad de Antonio de Frías, antepasado del conde Pozos Dulces, había

adquirido la fama de ser un sitio maldito debido a la aparición esporádica de cadáveres despedazados por animales carroñeros, a pesar de que desde 1809 este cementerio estaba supuestamente controlado por el capitán general de Cuba (Couceiro, 2020). Parece que desde 1803, los cadáveres de aquellos no bautizados —sobre todo de los esclavos bozales— eran abandonados en ese lugar, aunque más adelante la tendencia fue bautizarlos *in articulo mortis* y buscar un lugar en el cementerio cristiano como se había hecho en alguna ocasión. Pedro Marqués de Armas relata cómo en 1807 el negro de nación carabalí que se había suicidado fue enterrado en San José de Lajas con autorización del cura del pueblo, quien exigió que esa tumba se señalara con una estaca de guayabo, algo excepcional, porque en general se enterraban en las riberas o en un manglar fuera de la población (Marqués de Armas, 2015: 51).

Si nos preguntamos por el médico corresponsal de Morton, José Rodríguez Cisneros, la realidad es que disponemos de pocos datos. Sabemos que en 1827 había formado parte de un tribunal junto a Francisco Alonso Fernández y Nicolás José Gutiérrez para juzgar los méritos del doctor Manuel R. Blanco Solano. Encontramos también su nombre en la *Gaceta de la Habana*, en noviembre de 1850, en una lista de facultativos de la Facultad Médica que habían contribuido para celebrar el culto al arcángel San Rafael en la iglesia del Santo Ángel Custodio, en La Habana. En la *Guía de forasteros de la isla de Cuba*, aparecía en la lista de doctores domiciliados en La Habana, con la dirección de calle de San Nicolás número 86[69] y dos años más tarde sigue apareciendo en la guía de forasteros como doctor en medicina residente en La Habana, en la calle San Nicolás 94[70].

La trayectoria de la colección de cráneos de Samuel Morton siguió su camino hasta la actualidad, cuando se discute profundamente la legalidad ética y científica del uso de estos materiales osteológicos, pero el médico poligenista solo vivió unos años más, hasta 1851. Como indica irónicamente la historiadora Ann Fabian (2010), "nadie le cortó la cabeza, hirvió su carne y añadió su sonriente cráneo a una colección" para demostrar las razones de un extremado racismo "científico".

LOS INICIOS DE LA RACIALIZACIÓN DE LA MEDICINA COLONIAL

EN LA ACADÉMIE ROYALE DE SCIENCES

A pesar de la singularidad del uso de los cráneos de africanos esclavizados por uno de los próceres de la Academia de Ciencias de Filadelfia, debemos remontarnos a unos años antes para encontrar ejemplos de racialización de la población esclava africana en las posesiones coloniales europeas de América.

Un buen ejemplo aparece en la obra del doctor Bertrand Bajon, cirujano de Cayenne y correspondiente de la Academia de Ciencias y de la de Cirugía de París. Este médico escribió entre 1777 y 1778 un importante tratado con el título *Mémoires pour servir a l'Histoire de Cayenne et de la Guiane françoise*…, en dos tomos, con el fin de dar a conocer la naturaleza del clima tropical en esta área geográfica, las enfermedades que atacaban a los europeos recién llegados, las que afectaban a los blancos y a los negros, la historia natural del país y el cultivo de la tierra. Como podemos ver, en estos objetivos, que explícitamente aparecen en el subtítulo[71] de la obra, ya se expresa la posible diferencia en la manera de enfermar de blancos y negros, en un libro dedicado al ministro y secretario de Estado, Monsieur de Sartine, responsable del departamento de la Marina y, por tanto, del mundo colonial francés.

La revisión de las cualidades de esta colección de memorias médicas y de historia natural estuvo a cargo de Louis Jean-Marie Daubenton, colaborador de Buffon y futuro director del Museo de Historia Natural de París, y Antoine-Laurent de Jussieu, profesor del Jardín de Plantas de París, quienes destacaron las virtudes de las diferentes memorias. Comenzaron estudiando el clima en los nuevos colonos, que se encontraban en una nueva tierra húmeda y con alimentos diferentes, una situación que les provocaba enfermedades endémicas del nuevo país como algunos tipos de fiebres, algunas malignas, que hacían perecer a los nuevos pobladores, en tanto que otras enfermedades epidémicas como la viruela eran raras por las precauciones que tomaba el Gobierno. Asimismo, resaltaban el tratamiento de las enfermedades de las mujeres y los niños, destacando el uso de vermífugos vegetales propios del país y el de remedios contra el tétanos.

La novedad era que ya aparecían dolores propios de los negros en opinión de Bajon, especialmente en algunas naciones, como el llamado

"mal de estómago" o el "pian", las costras o el llamado "mal rojo", que se relacionaba con enfermedades venéreas y atacaba a blancos y negros. El pian, desconocido en Europa y originario de África, era descrito como el más peligroso por las lesiones que producía en la piel y los huesos y la aparente imposibilidad de curarlo, hasta el punto de que muchos enfermos eran abandonados a su suerte. Hoy sabemos que lo causa la espiroqueta *Treponema pallidum pertenue*, relacionada con otras enfermedades como la sífilis, y era de origen africano, aunque luego se expandió por todas las áreas tropicales. Su tratamiento efectivo solo llegó con el uso de antibióticos como la penicilina y la azitromicina. Bajon comentaba que en su época estaba más extendido en el territorio americano que en la propia África, aunque muchos médicos se abstenían de buscar su curación por estar ligada esta enfermedad al esclavo africano. La reflexión de Bajon es, como poco, curiosa:

> La dura condición impuesta por leyes especiales a estos negros que son transportados a nuestras colonias no es razón para despreciar sus desgracias; no son menos hombres, y solo esto merece sin duda nuestra atención y nuestra sensibilidad. Pero hay una razón más poderosa en nuestro siglo que en cualquier otro, para emprender la investigación de los medios de curar esta enfermedad, y es que los negros son la riqueza de los habitantes de América del Sur; es por sus manos que se cultiva la tierra, y que las riquezas que producen llegan a Europa. Por eso es muy interesante tratar las enfermedades de estos desgraciados, que pasan toda su vida en el más duro cautiverio (Bajon, vol. 1: 261).

Un motivo añadido a esta reflexión era que Bajon consideraba que esta enfermedad podría extenderse en algún momento a la población blanca, tanto europea como criolla, dada la analogía de este "virus" al del "virus venéreo".

El cirujano francés también daba a conocer la peligrosidad de algunas serpientes y el conocimiento que tenían algunos indios y negros para usar un contraveneno vegetal y salvar la vida de los afectados por la mordedura de estos animales. Como ha indicado Londa Schiebinger en su libro *Secret Cures of Slaves: People, Plants, and Medicine in the Eighteenth-Century Atlantic*, Bertrand Bajon forma parte del grupo de cirujanos y médicos europeos que intentaron descubrir los secretos de la medicina indígena y africana, incluyendo la experimentación, para aplicarlos a la medicina occidental. Algo similar sucedió en el ámbito de la monarquía hispánica con ejemplos notables como el de José Celestino Mutis en Nueva Granada.

El médico real y correspondiente de la Academia Real de Ciencias de París Jean-Baptiste-René Pouppée-Desportes comentó en su obra póstuma las similitudes entre algunos remedios empleados por los curanderos esclavos y los nativos del Caribe al tratar las heridas punzantes del pie, en las que ambos usaban lavados con cenizas de tabaco (Pouppée-Desportes, 1770, vol. 2: 70):

> Algunos negros, cuando se han pinchado la planta del pie, hacen una fuerte lejía de ceniza de tabaco, u otra planta fuerte, ponen el pie en ella y lo frotan bien durante mucho tiempo, y luego aplican cenizas o hierbas en una cataplasma. Los indios frotan y golpean la planta del pie hasta que se adormece; entonces aplican tabaco bien molido y lo mezclan con cenizas. Lo principal es dilatar la abertura, especialmente cuando la espina o el clavo parecen haber penetrado.

Pouppée-Desportes ya había iniciado el estudio de las enfermedades propias de los negros esclavos que llegaban a las colonias en su *Histoire des maladies de S. Domingue*, aun reconociendo la diversidad de un continente tan grande como África, donde era evidente que vivían pueblos muy diferentes, y la escasa diferencia de las enfermedades comunes entre los blancos y los negros de la colonia. La importancia de la obra de este médico real, protegido de personajes como los Jussieu del Jardin des Plantes de Paris, queda patente al ser considerado como uno de los fundadores de la medicina tropical (McClellan III, 1992: 137). El interés de Pouppée-Desportes en conocer los remedios naturales existentes en Saint-Domigue le condujo a preparar en el volumen tercero un *Abrégé des Plantes Usuelles de Saint-Domingue*, que su propio autor consideraba como un complemento de la conocida obra botánica de Charles Plumier.

Volviendo a la obra de Bertrand Bajon, Schiebinger relata también cómo este médico se dedicaba a la experimentación, pero solo podía probar los remedios que tenía a su alcance. En una ocasión, cuando uno de sus esclavos sufrió una mordedura de serpiente, recurrió a un remedio colonial tradicional que no dio resultado y lamentó no haber confiado su esclavo a una india del barrio que trataba con éxito las mordeduras venenosas. Bajon comentaba que especialmente los "negros" poseían una multitud de curas que mantenían en secreto, como era el caso de un esclavo que era propiedad del antiguo gobernador de Cayena, que practicaba una cura exitosa para el tétanos con plantas locales. A pesar de este secretismo por

parte de la población indígena y africana en Cayenne, Bajon comentaba que, por ejemplo, los indios habían descubierto que para algunas mordeduras de serpiente aplicaban *Arum maximum* o unas lianas del género *Aristolochia*. También comentaba que algunos "viejos negros" conocían los remedios más apropiados basados en el uso de plantas que actuaban como contravenenos. Bajon defendía que "por el bien de la humanidad" se obligara a los esclavos a revelar sus secretos medicinales y dar a conocer las plantas que utilizaban a algunos médicos para que fueran examinadas de una manera más objetiva y llegar a conocer la verdad. Bajon recomendaba además que se ofreciera la libertad al esclavo, pero no hasta que "un gran número de experimentos confirmara la virtud de la cura". La prevención sobre los usos médicos de algunos negros estaba clara, puesto que el propio Bajon narraba cómo algunos de estos curanderos eran "charlatanes" que vendían pequeñas bolsitas de diferentes plantas, a veces mezcladas con la cabeza seca de alguna culebra, para la prevención de las mordeduras.

La realidad es que en algunas colonias sí hubo una práctica médica importante debida a hombres y mujeres esclavizados que realizaban sus curaciones por medio de remedios herbales, como fue el caso de Saint-Domingue. Conocemos parte de su actividad por funcionarios y médicos franceses que lograron penetrar, al menos parcialmente, en los secretos de la botánica medicinal de los esclavizados.

JEAN-BARTHÉLEMY DAZILLE Y SUS OBSERVACIONES SOBRE LAS ENFERMEDADES DE LOS NEGROS

Este médico, pensionado del rey, antiguo cirujano mayor de las tropas de Cayenne, de los hospitales de la Isla de Francia, etc., publicó en París en 1776 sus *Observations sur les maladies des Negres, leurs causes, leurs traitemens et les moyens de les prévenir*, dedicado al ministro y secretario de Estado, Monsieur de Sartine, responsable del departamento de la Marina. En la dedicatoria, Dazille expresaba que los africanos, a los que la codicia de Europa había destinado a la esclavitud, eran la parte de la especie humana más desdichada y descuidada, a pesar de su utilidad. El médico francés afirmaba que, por humanidad, interés personal y político

todo invitaba a rescatarla. El objetivo de esta obra quedaba claro en la introducción de la misma, en la que Dazille expresaba lo siguiente:

> Es especialmente en una abundante población de negros donde las colonias encuentran la fuente primitiva de su opulencia; porque sin negros no hay cultura, ni productos, ni riqueza. Una colonia poblada solo por europeos puede llegar a ser, tras una larga serie de años, una colonia fuerte, pero solo será eso; la riqueza nunca será su parte: así ha sucedido en Canadá. De este relato se desprende que la introducción de negros en una colonia es el medio principal y fundamental de su funcionamiento; y que la conservación de estos infelices seres es lo que hace efectivo este medio. Buscar las causas de las enfermedades que les afectan, seguir estas enfermedades en su principio, su progreso y su fin, e indicando los medios de remediarlas, formar un resultado que tienda a detener la espantosa despoblación de la especie, es ocuparse de lo que es útil a los colonos, en particular, al comercio de la nación en general y a la prosperidad del Estado (Dazille, 1776: 2-3).

Según Dazille, al llegar a una colonia, el médico debía examinar, con un punto de vista hipocrático, la situación del país, los lugares altos, los pantanos, sus distancias con respecto a las viviendas o a las ciudades, los vientos más frecuentes, las cualidades del agua, el modo de vida de los habitantes, su moral, su alimentación, su trabajo y, por último, su forma de vestir. Este primer conocimiento le llevaría al estudio de los que estaban más relacionados con los hombres a los que tenía que ayudar, como sus temperamentos, y todo lo que podía causar diferencias en ellos, además de interesarse por averiguar cuáles eran los humores predominantes que los constituían y caracterizaban en particular.

El médico, pues, no debía limitarse al conocimiento del hombre, de su composición, de su estado de salud y de enfermedad, sino que debía aplicarse también al conocimiento de todos los cuerpos que los rodeaban, de qué manera actuaban sobre la comunidad y cómo por su contacto mediato o inmediato podían perjudicar o ser útiles. El conocimiento de la situación y de las producciones de los lugares guardaba relación con las enfermedades. Los habitantes de los países bajos y húmedos, rodeados de agua, estaban necesariamente sujetos a las enfermedades producidas por el desprendimiento de los sólidos y el estancamiento de los fluidos; por el contrario, los que habitaban en lugares secos, áridos y abrasados por el sol, estaban sujetos a las enfermedades opuestas dependientes del eritema, la sequedad y la acción excesiva de los sólidos. Toda una lección de

medicina hipocrática. Dazille hacía una comparación entre Pondichery y Saint-Domingue para concluir que, más que la situación geográfica tropical, influían otros elementos en la generación de algunas enfermedades y por este motivo la ciudad caribeña, situada más cerca de zonas pantanosas e insalubres, sufría enfermedades desconocidas en Pondichery, edificada lejos de los pantanos.

Otro factor importante para explicar las acusas de las enfermedades de los negros, especialmente los esclavizados, eran el agotamiento, la vida sexual disipada e intensa y las bebidas alcohólicas. Dazille comentaba que el trabajo al que estaban sometidos los negros era casi continuo, a veces incluso por encima de sus fuerzas, con muy poco descanso y una pobre alimentación. Además, el libertinaje era tanto más peligroso entre los negros cuanto que para satisfacerlo iban a menudo a buscar el objeto de sus deseos lejos, durante la noche, robando tiempo al único descanso que tenían. En cuanto al exceso de las bebidas fuertes, Dazille explicaba que tomaban licores como el aguardiente de caña sin una destilación correcta, lo que originaba más problemas. En definitiva, el médico francés pensaba que era fácil ver que las personas mal alimentadas, mal vestidas, expuestas a todos los influjos del aire, sometidos a un trabajo casi continuo, entregadas sin medida a los placeres del amor y de la bebida fuerte, enfermaban y morían antes.

Al describir en el cuerpo del texto las enfermedades propias de los negros, Dazille se preocupó sobre todo por detallar sus características en los trópicos, diferenciando las propias y las comunes con Europa. Como otros médicos franceses, describió dolencias como las fiebres, las diarreas y la disentería, las enfermedades producidas por parásitos, las del pecho, la falsa perineumonía, las supuraciones pulmonares, las enfermedades venéreas, especialmente las gonorreas y el pian, tan comentado por los galenos dedicados a la medicina tropical como una de las enfermedades más típicas de la población negra que llegaba esclavizada a las colonias. Los remedios propuestos por Dazille eran mejorar la alimentación de los esclavos, de la que criticaba especialmente el uso abusivo de la mandioca o yuca y de una especie de *arum* altamente tóxico, así como la vestimenta, que tenía que estar más adaptada al clima tropical, y el control por parte de las autoridades de las bebidas alcohólicas y de la calidad de las aguas,

que era fuente de muchas enfermedades.

Asimismo, Dazille recomendaba que se instruyera mejor a los médicos destinados al mundo tropical para que tuvieran un mayor conocimiento de las enfermedades y los remedios a emplear, especialmente, para evitar la disminución de la población de los negros esclavos, una fuente de riqueza de los colonos. En este sentido, publicó en 1785 una obra general sobre medicina tropical titulada *Observations Générales sur les Maladies des climats chauds* y más adelante una más específica titulada *Observations sur le Tétanos* (1788).

En el mundo colonial francés hubo multitud de estudios concretos sobre enfermedades que afectaban a ese mundo tropical y en algunos casos a la población negra esclavizada. Por ejemplo, el médico real Charles Arthaud, muy conocido después por ser el alma de la sociedad Cercle des Philadelphes y dueño de una plantación azucarera, había editado en 1776 un *Traité des Pians*, siempre preocupado por la salud de los colonos y por evitar las enfermedades de los esclavos negros, numerosos en el Cap, en Saint-Domingue. Arthaud consideraba además que los negros infectaban todos los lugares que habitaban, lo que suponía un problema para el resto de la población, aunque también señalaba que la causa, en muchas ocasiones, era las malas condiciones de vida de los esclavos (Arthaud, 1785).

En la misma línea que el tratado de Dazille, J. F. Lafosse, formado en Montpellier y miembro correspondiente de la Société Royale de Médecine de París, publicó en 1787 un manual titulado *Avis aux habitans des colonies, particulièrement à ceux de l'Isle de S. Domingue*, en el que se ocupaba de las enfermedades presentes en la colonia y especialmente del cuidado y la alimentación de los esclavos en la sección cuarta de su obra. Allí se estudiaba la utilidad de los negros, las precauciones que había que tomar para que disminuyese el número de muertes de los africanos esclavizados en la travesía y en los primeros tiempos de su llegada a las colonias, las causas de sus enfermedades, la necesidad de una buena alimentación, la adaptación de los diferentes esclavos según su constitución a los distintos trabajos, las atenciones que debían recibir los viejos esclavos y los enfermos, etc. Toda una guía para ayuda de los hacendados esclavistas, un género de manual que luego se extendería en

otras áreas como Cuba y Brasil con las obras de Chateausalins e Imbert, como luego veremos. En sus conclusiones, Lafosse comentaba:

> Puede extrañar que haya reducido a un número tan pequeño las enfermedades que deben considerarse como las más comunes en Santo Domingo, pues hay realmente muchas otras cuyos ejemplos se repiten con igual frecuencia; pero además de que no renuncio a tratarlas, vi que podía prescindir de hablar de ellas aquí, en cuanto que hubieran requerido, al menos en su mayor parte, detalles muy complicados, o que ya han sido tratadas por quienes han escrito sobre las enfermedades de las Colonias. Seré dichoso si las personas a las que he destinado este ensayo pueden obtener algún beneficio de lo que he dicho sobre los que he mencionado, y si los propietarios sensibles y benévolos, a los que he pretendido ayudar en sus deseos, pueden ver en él algún medio de mejorar o aliviar la suerte de los seres que están sometidos a ellos y a cuya salud todo habitante está obligado a cooperar tanto por interés como por humanidad (Lafosse, 1787: 230).

BOURGEOIS Y LAS ENFERMEDADES MÁS COMUNES EN SAINT-DOMINGUE

Un caso ejemplar fue el de Nicolas Louis Bourgeois, secretario de la Cámara de Agricultura del Cap en Saint-Domingue, que publicó en 1788 el libro titulado *Voyages intéressans dans différentes colonies françaises, espagnoles, anglaises*. La obra contiene un interesante capítulo con las memorias sobre las enfermedades más comunes en Saint-Domingue, sus remedios y los medios para evitarlas. Todo el interés de Bourgeois era mejorar la vida de los colonos, recién llegados a la colonia francesa con ansias desenfrenadas de conseguir una fortuna rápida, y a la vez atender las condiciones de los africanos esclavizados para aumentar la actividad económica de la colonia francesa. Prestó atención a las enfermedades que afectaban mucho a los viajeros como el escorbuto, en el que distinguía uno de mar y otro de tierra. La gravedad de esta enfermedad era tremenda para los bozales que llegaban en los cargamentos negreros desde las costas africanas, hasta el punto de que Bourgeois apuntaba que había muerto entre trescientos y cuatrocientos negros esclavizados de un mismo cargamento en el plazo de seis meses, a pesar de ser más resistentes que los negros y los blancos criollos. Según sus observaciones, parecía que la viruela se controlaba mejor en los buques que llegaban a puerto porque se aislaban en un islote para hacer la cuarentena y eran visitados por los

médicos y cirujanos reales.

Muchas de las enfermedades de los esclavos africanos trasladados al Nuevo Mundo fueron resultado de las penalidades sufridas en sus propias naciones, durante su apresamiento y hacinamiento por quienes los vendían y transportaban (Rediker, 2014; Puig-Samper, 2021), las escaseces y tipos de alimentos, el exceso de trabajo y los maltratos sufridos, a los que habría que añadir los sufrimientos morales y emocionales producidos por el régimen esclavista, alejados de sus tierras y familias natales y desestructuradas sus costumbres, religiones y cultura en general (Kiple y Himmelsteib King, 1981). Toda esta situación perjudicial para ellos los condujo a tomar medidas desesperadas con una incidencia extrema en el caso del suicidio (Pérez Jr., 2005; Snyder, 2015; Puig-Samper, 2017) y muchas veces ante la indiferencia de sus amos, una situación que comenzó a cambiar tras la preocupación de las autoridades metropolitanas y la prohibición de la trata. Además, hay que tener en cuenta que los barcos esclavistas fueron un factor importante en la transmisión de enfermedades epidémicas entre los continentes, lo que también tuvo consecuencias fatales para los africanos esclavizados y las tripulaciones, como ha demostrado el trabajo de Manuel Barcia (2020). Más tarde, la vida en los barracones de las haciendas y los ingenios tampoco fue fácil por el exceso de trabajo, el maltrato, la mala alimentación en algunos casos y la falta de atención médica ante la enfermedad o las terribles epidemias que asolaron el territorio americano (Borrego, 2019; García Rodríguez, 2021).

En todo caso, los negros bozales eran susceptibles, en opinión de Bourgeois, de adquirir numerosas enfermedades en el periodo de aclimatación, en el que además sufrían fatigas por el trabajo continuo y excesivo, los cambios de alimentación y de aires, el exceso de bebida, etc. A esto se sumaba la mala alimentación en las plantaciones, en las que recibían del administrador o el mayoral una ración semanal de carne o pescado en salazón de escasa calidad, aunque podían cultivar en los pocos momentos de descanso unos pequeños huertos o conucos. Estas circunstancias provocaron que los negros esclavos no vivieran muchos años tras su llegada a América. Según Justin Girod-Chantrans, en su obra *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique pendant la dernière guerre* (Girod-Chantrans, 1785: 131-132), cultivaban en sus huertos mandioca,

batatas, mijo, maíz, arroz y guisantes. También disponían a veces de animales domésticos, como cerdos y gallinas, pescaban y cazaban cangrejos para complementar su alimentación, la cual, cuando eran hospitalizados, también mejoraba sensiblemente.

Bourgeois reflexionaba sobre las posibles enfermedades que traían los esclavos llegados desde las costas de Guinea, racializando algunas dolencias como propias de los negros, como el pian. En ocasiones, estas enfermedades podían transmitirse a la población blanca, como eran los males producidos por algunos gusanos parásitos procedentes de África. La diferencia "racial" parecía explicar algunas de estas afecciones:

> Los negros están todavía sometidos a varios otros males, que apenas atacan a los blancos, y que tienen su origen en una sangre demasiado espesa, en humores diferentes a los nuestros, que se filtran solo con dificultad, y en la alteración natural de los licores. No sé si me equivoco, pero he observado que la sangre de los negros difiere natural y sustancialmente de la nuestra, siendo mucho más espesa, más negra, menos viscosa y mucho menos fluida (Bourgeois, 1788: 482).

Asimismo, Bourgeois se fijó en los diferentes tipos de fiebres, algunas de las cuales se resistían a los efectos de la quina, los excesos de alcohol y la falta de sobriedad, los traumatismos y los "espasmos" que sufrían especialmente los negros esclavos, así como las enfermedades venéreas y las diarreas, siempre agravadas en un clima tropical que, por otra parte, ofrecía de forma natural los mejores remedios como sabían bien los sanadores negros. En este sentido, Bourgeois apuntaba que muchos de los remedios traídos de Europa por los médicos, cirujanos y farmacéuticos no funcionaban en estos climas tropicales. A pesar de esto, cualquiera era libre de abrir un establecimiento de venta de drogas, lo que había provocado que el arsénico circulara de forma peligrosa en manos de "los negros", en detrimento de la población blanca. Además, Bourgeois se preguntaba por qué utilizar drogas de fuera del país, teniendo en Saint-Domingue remedios naturales simples y vegetales que solo esperaban ser examinados y analizados. Ponía como ejemplo el uso de refrescos fríos de limón o naranja para algunas fiebres, el del uso de los mangles como si fueran árboles de quina, el de tisanas de zarzaparrilla para los males venéreos, verdolagas y guindillas para las fiebres, berros como antiescorbúticos, lianas purgativas y antiparasitarias o el aceite de palma

para purgar, un remedio que usaba el procurador general del Consejo del Cap con sus esclavos.

Bourgeois dedicó mucho tiempo para convencer a los sanadores y sanadoras esclavos que ejercían la medicina en la colonia para que le enseñaran los remedios usados para las diferentes enfermedades, ya que en su opinión ellos mismos trataban bastante bien la mayoría de sus dolencias. A pesar de ofrecerles dinero por la información, no consiguió todos sus objetivos:

> Esta es la información más precisa que he recibido sobre los remedios de los negros; pero estoy lejos de pensar que aquí se limitan todos sus conocimientos médicos. Los he visto practicar otros remedios, de los que me ha sido imposible extraer el secreto. Quizás alguien sea más feliz que yo. Es necesario ganarse su confianza, como he hecho con algunos de ellos; pero al no tener principios seguros, y partiendo solo de una rutina traída de diferentes países, apenas es posible reunir los conocimientos que están dispersos entre ellos. Se necesitaría un botánico hábil, dotado de una paciencia extrema, y que hubiera empezado por familiarizarse con todas las plantas que produce la isla de Saint-Domingue (Bourgeois, 1788: 503)

Para Bourgeois el estudio de las plantas no era una mera curiosidad, sino algo esencial para el arte de curar. Por ello, afirmaba que para Saint-Domingue debían seguir el ejemplo de los ingleses, que ya habían publicado una historia natural de las plantas de Jamaica.

LAS ENFERMEDADES DE LOS NEGROS ESCLAVOS EN EL BRASIL COLONIAL

La obra de Dazille tuvo un eco importante en Brasil gracias a la traducción de Antônio José Vieira de Carvalho (1756-1818) en sus *Observações sobre as enfermidades dos negros* (Lisboa, 1801), que ejercía la medicina práctica como cirujano mayor del Regimiento de Caballería en Minas Gerais y más específicamente en el Hospital Militar de Vila Rica. Había sin duda un paralelismo en la vida y la situación de ambos cirujanos en sus respectivos mundos coloniales. Quizá, como indica André Nogueira (2012), había también en ese momento histórico unas redes científicas que funcionaban a lo largo del espacio colonial transatlántico, en el que circulaban estas obras médicas que atendían al mundo esclavista de los diferentes imperios coloniales. Este argumento lo refuerza Kury (2004:

115) al hablar del interés de las elites luso-brasileñas por conocer los textos científicos de otras colonias.

Circulaban por entonces textos médicos como el de Robert Thomas, *Medical Advice to the Inhabitants of Warm Climates* (Londres, 1790), que incluía un trabajo titulado *Some Observations on the proper Managements of New Negroes, and the general Condition of Slaves in the Sugar Colonies*, el de Robert Jackson, *A treatise on the fevers of Jamaica* (Filadelfia, 1795) y las *Observations on the Diseases of the Army in Jamaica and on the best means of preserving the health of Europeans in that climate*, del médico militar John Hunter (Londres, 1798). En cualquier caso, y como indican los teóricos de la circulación del conocimiento, como Kapil Raj, los médicos coloniales no recibieron pasivamente los descubrimientos y las innovaciones de los centros de producción científica de Londres o París, sino que asimilaron y reelaboraron los contenidos de estas obras médicas que en algunos casos habían traducido o incorporado a sus escritos. En el caso de Vieira de Carvalho, introdujo notas explicativas para ajustar la obra a la realidad de Minas Gerais, sustituyendo algunas plantas o los ingredientes de algunos remedios medicinales.

El cirujano portugués Vieira de Carvalho comentaba en el agradecimiento al rey cómo había visto el sufrimiento a través de la innumerable multitud de negros que la trata había transportado a su ciudad. En la misma línea que Dazille, Vieira de Carvalho indicaba que el cambio de clima, el maltrato, el trabajo continuo y excesivo, y el hambre eran fuente de enfermedad y agotamiento en los esclavos que les podía conducir a la muerte.

En el mismo ámbito luso-brasileño, Luiz Antonio de Oliveira Mendes, médico de Bahía formado en Coimbra, presentó en 1793 un discurso académico en la Academia Real de Ciencias de Lisboa. En él detallaba los síntomas de las enfermedades agudas y crónicas que más frecuentemente sufrían los negros recién capturados en África, examinando las causas de su mortalidad tras su llegada a Brasil, e indicando los medios más apropiados para evitar, prevenir y curar dichas dolencias. El texto correspondiente a este discurso fue publicado en 1812 en el volumen cuarto de la Academia Real de Ciencias de Lisboa.

Mendes se planteaba en el primer capítulo la naturaleza y la calidad del

aire que respiraban los negros en África, influido sin duda por las nuevas corrientes neohipocráticas que recorrían la medicina ilustrada. Era evidente que los esclavizados que llegaban a Brasil habían crecido en zonas del trópico con climas tórridos como Angola, Cabo Verde, Costa da Mina, Bissau, Fernando Poo, Mozambique, etc., por lo que debían transpirar demasiado en un aire pesado que ellos no percibían y que les hacía vivir con una buena salud. En cuanto a las costumbres que llamaban la atención de Mendes, aparece la poligamia, con una estricta fidelidad conyugal; respecto al carácter, indicaba que, a pesar de su "barbarie", eran dóciles, serios y de buena fe, vengativos, etc. De su constitución física, señalaba que eran fuertes, robustos y de buena complexión, y le llamaba la atención las señales y adornos que se hacían en la cara, a veces "caladas y profundas", que dejaban cicatrices muy visibles representativas de sus familias y reinos. Según Mendes, esto explicaba su resistencia cuando eran calimbados con la marca del rey y posteriormente por el dueño privativo que los enviaba a Brasil con una marca en el pecho o en el brazo izquierdo, para que fueran reconocidos en caso de fuga. En su obra, Mendes también explicaba lo que sucedía al llegar a Brasil y ser desembarcados para la venta:

> Una vez que estos esclavos han sido desembarcados en América, son llevados a la casa del amo común, que es también el amo del barco, y de todo el negocio. Allí, para ser vistos por todos, se colocan los esclavos, y se les ordena que se instalen por lotes, y con separación de los negros más grandes y de los más pequeños, en la calle frente a la propiedad del amo; y cuando por la noche es necesario que los esclavos sean recogidos, descansan en un gran almacén en la planta baja, que está bajo la propiedad del amo (Mendes, 1818: 25).

Luiz Antonio de Oliveira Mendes también se detiene en explicar cómo los esclavos no mejoraban su situación al llegar al punto de venta y cómo se les persuadía para que en caso de estar enfermos, disimulasen sus dolencias para ser vendidos a mejor precio. Asimismo, indicaba cómo en muchas ocasiones, ya en las haciendas, cuando enfermaban gravemente por el maltrato, las malas condiciones de vida y la escasa alimentación, eran abandonados a su suerte sin atención médica para no encarecer los gastos del hacendado, o en todo caso eran atendidos por "negros sangradores" o cirujanos terribles que los conducían a la tumba. La sospecha constante de su mala conducta en las haciendas o en las casas,

en el caso de los esclavos domésticos, los llevaba en numerosas ocasiones a la desesperación, lo que desembocaba en intentos de asesinato de sus amos o en el suicidio, una práctica bastante extendida en el mundo de la plantación y en la esclavitud urbana (Puig-Samper, 2017).

Sobre las enfermedades que más afectaban a los negros esclavos, Mendes indicaba unas fiebres grandes y repentinas, que llamaba "carneiradas" (posiblemente fiebres debidas al *Plasmodium*), que intentaban combatir con el agua de Inglaterra (una solución de corteza de quina). En su obra también aparece el tema del tratamiento de las enfermedades de los negros esclavos por parte de los curanderos africanos comentando que para todas las enfermedades, los negros africanos tenían sus curanderos, que observaban las dolencias y que a fuerza de uso y costumbre aplicaban a cada una de ellas diversos remedios. En ello, también se empleaban algunas mujeres negras, curanderas, cuyos remedios en su mayor parte consistían en el conocimiento de diversas hierbas y en la aplicación de las mismas a las enfermedades.

Respecto a las enfermedades crónicas de los esclavos africanos, Mendes describe el conocido "banzo" o "enfermedad de la melancolía", una espécie de depresión que resultaba tras la captura de los negros esclavizados por la pérdida de libertad y la nostalgia de su país, así como por el maltrato y la animalización a que eran sometidos, que muchas veces terminaba con la muerte. Asimismo, Mendes hablaba entre estas enfermedades de las parasitarias con gusanos, muy frecuentes en los esclavos, la gota coral (epilepsia) y la llamada sequedad de los pulmones, originada por el exceso de aguardiente y la falta de ropa adecuada.

Sobre los medios sugeridos por Mendes para la prevención y curación de las enfermedades, tanto agudas como crónicas, indicaba una serie de reglas necesarias para conseguir este objetivo. La primera era tratar a los africanos que perdían su libertad con amabilidad para desvanecer poco a poco la aflicción que les acompañaba desde su esclavización evitando a toda costa el maltrato. La segunda regla era que las haciendas tuvieran curanderos que pudieran atender sus enfermedades, siendo también necesario que los esclavos fueran hospedados en alojamentos dignos, con la ropa necesaria y buena alimentación, con carne y frutos sazonados. En el caso del banzo, apuntaba que era importante el buen trato y afable para

que los esclavos reconocieran al "buen amo", que solo daría castigos moderados. En las conclusiones, Mendes afirmaba que el trabajo forzado era imprescindible para el fomento de las fábricas y establecimientos en Brasil, de donde se obtenían copiosas y abundantes mercancías, y de las que la Real Corona percibía "sus justos y debidos derechos". Por tanto, la humanidad y los intereses de la propia Real Corona exigían que se llevasen a efecto las recomendaciones para evitar las enfermedades y mejorar el propio sistema esclavista.

En ese mismo sentido, las recomendaciones para mejorar el trato dado al esclavo están presentes en el siglo XIX en la obra del médico francés Jean-Baptiste Alban Imbert, quien estuvo al servicio de los hacendados brasileños. Este médico hablaba al inicio de su *Manual do Fazendeiro* (1834 y 1839) de que los pueblos civilizados habían reconocido ya la necesidad humana de poner fin al odioso tráfico de esclavos, que durante muchos siglos había reclutado esclavos en África. Con una retórica algo hipócrita, usada también por los ideólogos antillanos, Imbert comentaba cómo en Inglaterra, Francia, América del Norte y Brasil habían surgido voces elocuentes y generosas que habían difundido la creencia de que en el siglo XIX ya no se podía tolerar el comercio de esclavos africanos. Las leyes pondrían barreras a la codicia, aunque antes también habían sido justas, pues, en su opinión, eran el producto de un concurso de ideas que no podían dar efecto retroactivo a la abolición de la esclavitud. Aunque la esclavitud subsistía todavía en gran parte de las Antillas y en el continente americano, particularmente en Brasil, según Imbert, el sistema era sin duda más dulce y más humano, otro tópico del discurso esclavista ibérico, ya que la dificultad de dar sustitución a lo que se poseía haría que se recurriese a la preservación del capital humano y material que se poseía (Puig-Samper, 2021).

En cuanto a la racialización de la enfermedad, Imbert arrastraba los mismos prejuicios que los otros médicos europeos. Pensaba que los negros eran más propensos a contraer las enfermedades que afligían a la especie humana por lo que era apropiado investigar y proporcionar las pruebas para esta proposición. Según él, la naturaleza había trazado una primera división al crear dos "razas" de hombres que se distinguían por su color. En aquellas regiones donde el sol emitía perpetuamente ondas de luz viva,

la naturaleza había puesto a la raza negra, mientras que la raza blanca se encontraba en el norte y en los países templados. Ello justificaba que el negro estuviera destinado a vivir en los trópicos. Además, su organización corporal era diferente a la del blanco y su cerebro mucho menos capaz de un desarrollo intelectual y moral. En realidad, según Imbert, el negro había nacido para el trabajo y estaba más expuesto a las enfermedades, tanto por el esfuerzo físico en climas ardientes como por la peor calidad de su alimentación y de su bebida.

Para tener más clara la posición de Jean-Baptiste Imbert, hay que analizar el capítulo introductorio dedicado a las "Circunstancias a las que debe atender todo el que quiera elegir bien a los esclavos". Los esclavos negros que llegaban de África eran una mercancía que pasaba de una mano a otra para su consumo, con la única diferencia de que el comprador en general se reservaba el derecho a que se examinase su buena o mala calidad antes de cerrar el trato. Para ello, se recurría a un médico, o a un cirujano, que daba su juicio sobre las cualidades o defectos físicos del hombre negro, juicio que servía como estándar en el mercado. Imbert comentaba que para que el esclavo negro presentase las condiciones más favorables para su salud y para los servicios dolorosos que se esperaban de él, no debía tener ninguno de los defectos que él mismo enumeraba en su obra. Si se cumplían todas estas condiciones, los hacendados conseguirían esclavos con proporciones deseables de salud, fuerza e inteligencia. Exceptuando estas consideraciones iniciales, el *Manual* de Imbert era en realidad una guía de medicina doméstica para los hacendados y no tanto para las llamadas enfermedades de los negros esclavos.

Se ha comparado este manual de Imbert con la obra del médico, también francés, José Francisco Xavier Sigaud que había llegado a Brasil en 1825 con la intención de hacer una historia natural del interior de Brasil. Sigaud, titulado en Estrasburgo y con experiencia por su trabajo en el Hospital General de la Caridad de Lyon, publicó en 1844 una obra titulada *Do clima e das Doenças do Brasil ou Estatística Médica deste Império*. Esta obra dividida en cuatro secciones o partes se ocupaba de la climatología, la geografía médica —con una importante dedicación a la medicina de los jesuitas y las enfermedades de los indios, así como las de los esclavos y los trabajadores de las minas, o a los curanderos—, las

fiebres y la estadística médica, con una reflexión sobre la longevidad y mortalidad de las razas (Silva Viana, 2018).

LA ALIMENTACIÓN EN LOS HOSPITALES CUBANOS Y LA SITUACIÓN SANITARIA EN LAS HACIENDAS

En algunos expedientes del Hospital de San Juan de Dios en Puerto Príncipe, Cuba, de los años sesenta y setenta del siglo XIX, hemos encontrado los inventarios de los alimentos que se daban a los enfermos. Allí aparece pan fresco, casabe, manteca, café, leche de vaca, huevos, chocolate, sagú, arroz, fideos, azúcar blanco, carne de vaca fresca, almendras, papas, viandas y legumbres, vino tinto, vinagre, ajos, vija (un colorante), cebollas, sal, carne de Montevideo, aceite y pan viejo para las sopas[72].

La mala vestimenta e incluso la desnudez de los esclavos, así como la pobreza de sus casas, acentuaban las malas condiciones de vida de los esclavizados y facilitaba la adquisición de algunas enfermedades respiratorias, como bronquitis, tosferina, neumonía y tuberculosis (Kiple, 1984: 140-144). Estas condiciones en las haciendas pueden estar ejemplarizadas en la respuesta del marqués de Arcos a una encuesta gubernativa realizada en Cuba en febrero de 1842, que planteaba una posible reforma en el sistema higiénico, moral y alimentario para los esclavos agrícolas. El marqués comentaba que en sus fincas se tomaba la ración cocida, aunque se suministraba cruda porque "a los negros les acomoda guisarla a su manera". Se les daban ocho onzas de carne y viandas sin límite, además de maíz. También les daban dos mudas de ropa al año y una de abrigo. Sobre las horas de trabajo, el marqués indicaba que sus esclavos trabajaban desde el amanecer hasta ponerse el sol, además de algún pequeño trabajo nocturno cuando era preciso, y las de comida y descanso eran tres. Las enfermerías eran de mampostería y teja, amplias y ventiladas, y estaban asistidas con enfermeras o enfermeros blancos o de color. Estas condiciones favorables hacían que el marqués no entendiera el posible derecho de los esclavos a tener conucos:

> Con respecto a los llamados conucos, crías de cerdos y de aves, debo decir a V. E. que son concesiones que yo dispenso a mis esclavos, pero que estimo como actos de pura

liberalidad, y en manera alguna obligatorios. Si llegaran a serlo, no acierto a calcular hasta qué punto se desmandarían los esclavos para hacer efectivo su cumplimiento, ni hasta dónde llegarían las consecuencias de la creación de este derecho[73].

Weaver (2002) ha insistido en la importancia de los curanderos esclavizados en el mundo de la plantación de Saint-Domingue, incluidos en distintas profesiones sanitarias como los herbolarios, *kaperlatas* y *hospitalières*, enfermeras y parteras. Francia había desarrollado un sistema médico con hospitales, boticarios, cirujanos y médicos dirigido a los colonos de los países tropicales y a sus esclavos, pero la realidad fue que tuvieron que acudir en muchas ocasiones a los propios esclavos africanos y afrocaribeños que habían desarrollado un sistema de medicina propio, basado muchas veces en el conocimiento anterior, en la transmisión de conocimiento entre ellos y la población indígena y en la experimentación con las plantas del mundo americano (McClellan III y Regourd, 2000).

Algo similar sucedió en Cuba, donde algunas esclavas tuvieron el oficio de parteras, nodrizas o enfermeras en los ingenios, tanto en la enfermería propiamente dicha como en las casas de criollos, destinadas al cuidado de los negritos hasta los siete años. Carmen Barcia (2015) indica cómo alguna de estas sanitarias llegó a graduarse tras haber practicado como comadrona en un ingenio, tal como atestiguaba el profesor de Cirugía Latina Miguel Antonio Machado desde el ingenio Miguel de Caoba el primero de julio de 1842:

> […] la parda libre Josefa Aguirre ha estado ejerciendo la plaza de enfermera, en el Ingenio de la Sra. Condesa de Casa Montalvo, sirviendo dicha colocación cerca de tres años y en ese tiempo ha dado las mayores pruebas de esmero, agilidad e inteligencia de la asistencia de los enfermos que le confiaban a su cargo y en los casos de obstetricia (Barcia, 2015: 90-91).

LA RACIALIZACIÓN DE LA MEDICINA EN CUBA

La racialización de las enfermedades en Cuba se produjo como en otros lugares del Nuevo Mundo en los últimos años del siglo XVIII. La obra más estudiada en este sentido es la del aragonés Francisco Barrera y Domingo (Martínez Tejero, 2000), quien compuso en La Habana en 1798 *Reflexiones Histórico Físico Naturales Médico Quirúrgicas*. La obra está dedicada a los

usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades de los africanos llevados como esclavos a las Américas. Según Adrián López Denis (2005 y 2008) el documento original no fue descubierto hasta 1910, cuando el anticuario Manuel Pérez Beato lo adquirió como parte de una remesa de manuscritos sobre la historia colonial de Cuba. Esto permitió a las investigadoras Lydia Cabrera y María Teresa de Rojas publicar en 1953 en la Habana la única edición conocida del libro de Barrera.

Barrera acusaba directamente a los ingleses y franceses de haber provocado en la población esclava el "esplín", definido en el *Diccionario de la lengua española* de la RAE como 'melancolía o tedio de la vida', que conducía a la "última maldad de acabar la vida por sus mesmas manos" (Barrera, 1953). A este respecto, José Luis Peset (2013) señala que ya en el *Diccionario castellano con las voces de ciencias y artes y sus correspondientes en las tres lenguas francesa latina e italiana,* de Esteban Terreros (1787), los ilustrados distinguían entre una melancolía derivada de los humores melancólicos, sin causa aparente, de otra tristeza melancólica ligada a una causa como una pérdida o pesadumbre. Esta noción fue matizada por las entonces novedosas obras de Andrés Piquer, William Cullen y Philippe Pinel.

Respecto a la descripción de esta enfermedad nostálgica, Barrera distinguía entre el "delirio melancólico" y la "melancolía morbo". De la melancolía morbo comentaba que la sufrían "sin delirio, furor ni calentura", obsesionados con la vuelta a su amada patria y quizá motivados por los cambios en las estaciones, climas, alimentos, etc., así como por las injurias y el maltrato. Las señales de esta enfermedad, en opinión de Barrera, aparecían en el barco, donde repentinamente les invadía la tristeza, se escondían, se negaban a comer y beber, o bailar, y miraban con indignación cuanto hacían los blancos, especialmente si eran ingleses o franceses. Barrera comenta que además querían estar siempre durmiendo, aunque con un sueño agitado y convulsivo, o que pasaban a continuas vigilias que los debilitaban hasta hacerlos temblar y volverse "lelos", siempre con la obsesión de la vuelta a su patria hasta llegar a la muerte.

Como ya indicamos en otro trabajo (Puig-Samper y Naranjo, 2016), Barrera se fijó también de manera especial en la alimentación como fuente

de la salud y la enfermedad de los esclavos africanos embarcados en los buques negreros. La alimentación a bordo de los buques negreros era insuficiente bajo muchos puntos de vista, especialmente por la falta de alimentos frescos y frutas ricas en vitaminas. Una afirmación que parece haberse comprobado al estudiar la dieta esclava, con importantes deficiencias nutricionales y falta de vitamina A y tiamina (Kiple y Kiple, 1991). Barrera indicaba la dieta que recibían durante el tenebroso viaje:

> […] el principal alimento que les dan, en larga travesía o conducción a las Américas, es conmúnmemte el arroz, los chícharos o visaltos, las havichelas negras, y las havichelas viancas, y también caricas, como llaman en las Américas; algún poco de carne salada en salmuera, y un mollegón de arina cocida con estas legumbres (Barrera, 1954: 123).

Según el doctor Barrera, los maltratos eran los causantes de muchas enfermedades de los africanos. Obligados a trabajar en el buque, también eran castigados, y las mujeres violadas. Esto provocaba que en ocasiones cuando un barco llegaba a su destino, ya hubiera muerto la cuarta o quinta parte de los negros, o venían en su mayoría enfermos. Del mismo modo, sufrían de disenterías producidas por los alimentos adulterados, llenos de parásitos, poco nutritivos y cocidos con aguas corrompidas, lo que unido a veces a la incubación de enfermedades infecciosas, como la viruela, hizo que Barrera presentara un cuadro demoledor del transporte transatlántico de los esclavizados.

La racialización de la medicina tropical en Cuba en forma de manual, similar a otros que circulaban en esa época, como el de Imbert en Brasil, llegó de la mano también de un médico francés, Honorato Bernard de Chateusalins. Tras su paso por Puerto Rico, se instaló en Matanzas entre 1831 y 1841, teniendo a su cargo las "negradas" de la familia de hacendados y comerciantes Drake (García González, 2008). En 1831 publicó su famoso *Vademecum de los hacendados cubanos*, que se basaba en su experiencia en ambas islas, y en cierto sentido era similar al de Imbert en Brasil. El libro de Chateausalins estaba dirigido a los hacendados como manual para curar a los esclavos africanos, pero útil también para aquellos y sus familias, pues recogía la descripción y medicamentos aplicables a enfermedades muy frecuentes en esos tiempos, no solo entre los sometidos, sino también en la población en general. Entre ellas se encontraban las convulsiones o alferecías de los niños, abundantes

en los blancos como en la gente de color, el llamado "mal de los siete días" (tétanos infantil), el parasitismo, las disenterías, los males venéreos, la histeria y la hipocondría, poco comunes entre la población campesina y los negros esclavos, pero frecuentes a su entender entre personas civilizadas y ricas (Puig-Samper, 2021).

Chateausalins señalaba los abusos de los amos y defendía que los esclavos tenían que recibir mejor trato, mejor alimentación, vivienda y vestido, y suavizar los castigos. Su pensamiento coincidía con el del sector esclavista para el que trabajaba, estimando que sin mano de obra forzada no se podía seguir produciendo con los niveles que se hacía, con reducidos costes y grandes beneficios. Su voz se une a la de la mayoría, para quienes el trabajo forzado era imprescindible con el fin de mantener la riqueza y prosperidad de Cuba y de las demás Antillas (Naranjo Orovio y García González, 1996). Para este médico los negros eran los únicos capaces de resistir las continuas fatigas bajo el clima abrasador de las islas debido a la densidad de su cutis y su complexión, pues estaban acostumbrados a las regiones equinocciales:

> Sin brazos africanos en la isla de Cuba y las demás Antillas, la agricultura, origen del estado próspero de este hermoso suelo, quedaría prontamente reducida al último grado de decadencia. El europeo, o sus descendientes nacidos en América, no podrían por mucho tiempo resistir a los calores ardientes de los trópicos: la muerte prematura de tantos jóvenes europeos que pasan a América solo para cavar su sepulcro ofrece una prueba suficiente de este hecho lamentable (Chateusalins, 1854: V-VI).

El médico francés también mostró su faceta como higienista, moralista y vigilante de la disciplina de los esclavos, aconsejando que se los encerrase en barracones con una sola puerta, que se cerraría por la noche por el administrador o el mayoral. El barracón tendría pequeñas habitaciones con el fin de impedir que los esclavos se comunicaran. Asimismo, aconsejaba que se cuidara la higiene y que no se permitiera encender fuegos para evitar el incendio del barracón. La vigilancia nocturna dificultaría las salidas para "ir a enamorar a las otras negras de sus vecinos", dada la promiscuidad de los esclavos, para buscar bebidas, como el aguardiente o el vino, o para robar los frutos del amo que luego revendían. Indirectamente, se pensaba que también era una forma de prevenir los males venéreos, la embriaguez y otras enfermedades derivadas de estas

salidas nocturnas como las pulmonías.

Como otros médicos tropicalistas, Chateusalins dio una gran importancia a la alimentación de los esclavos: "Sin alimentos sanos, no hay salud, y sin la salud de los negros, no hay café ni azúcar: ahorrar los alimentos o darlos de mala calidad es arruinarse y faltar a todos los principios del honor, de la conciencia y de la religión" (Chateusalins, 1854: 38). Según este médico, los esclavos tenían que beber agua, que debía ser fina y de calidad, y comer las viandas que se producían en las fincas, como plátanos, yucas, patatas, ñames, maíz, malanga, calabazas y arroz. Sabemos que además se alimentaban de tasajo, bacalao, pescado salado y a veces carne fresca, sobre lo que Chateausalins advertía que los primeros productos citados podían ser peligrosos por llegar muchas veces en mal estado. Además, indicaba que existía en Cuba un sinfín de alimentos sanos que podían darse a los esclavos. Algunos de estos eran las frutas nacidas en las haciendas, como las naranjas, la papaya, los melones, la piña, los limones, limas y cidras, los cocos, los caimitos, los zapotes, los mameyes, el anón y el mamón, la guanábana, las guayabas, el hicaco, la pomarrosa, venenosa si se comía en gran cantidad, los marañones, las granadas y granadillas, el tamarindo, la caña y otros frutos silvestres como el ácana, el atege, la jagua, las uvas silvestres o el mango, muy peligroso, en su opinión, por consumirlo en abundancia y muchas veces sin madurar.

Además de dedicar apartados importantes a las enfermedades de las mujeres embarazadas y los niños, con consejos sobre la alimentación de estos, incluyó también remedios homeopáticos, entre otros. En este manual para los hacendados cubanos ocupan un capítulo aparte las llamadas enfermedades de la "raza negra". Entre ellas aparecía la primera la presencia de la bubas, enfermedad originaria de África, según Chateausalins, muy contagiosa sobre todo por contacto cutáneo y sexual, la caquexia o *mal d'estomac*, que provocaba una fuerte depresión y el abandono a la muerte de los esclavos, que ya describían otros médicos, el tétanos o pasmo, el mal de San Lázaro, que incluía la elefantiasis y la lepra, la infección por niguas, la disentería, el cólera morbo, la fiebre amarilla, el ántrax maligno, la gota coral (epilepsia) y la viruela, la escarlatina o el sarampión, aunque la realidad era que muchas de estas enfermedades eran comunes a toda la población.

Chateausalins fue bastante crítico con algunos tratamientos de la medicina europea por su violencia y quizá por este motivo se inclinó en unos casos hacia la homeopatía o hacia la medicina natural, que utilizaba las plantas indígenas de Cuba y algunas introducidas. Así encontramos entre sus remedios las naranjas, los limones, el quimbombó, el tamarindo, la acedera de Guinea, el café, el tomillo, el granado, la berenjena, la caña de Otahití, el ñame, la achicoria, la valeriana, el toronjil, la mostaza, la carota o zanahoria, el jengibre, el ajonjolí, etc.

LA PATOLOGÍA RACIALIZADA EN LA POBLACIÓN ESCLAVA ANTILLANA

Con la posterior obra del médico francés Henri Dumont aparecen definidos los estudios sobre antropología y patología comparadas que se realizan en las Antillas. Dumont había llegado a Cuba en 1864 y ejerció la profesión como médico en los ingenios de la provincia de Matanzas y fue socio correspondiente de la Academia de Ciencias Médicas de La Habana. Escribió una memoria sobre las enfermedades de las razas, en colaboración con el doctor Miguel Bravo Sentíes. A Dumont se deben los primeros trabajos antropológicos comparativos en torno a estas cuestiones y las primeras fotografías de esclavos con patologías. Tras permanecer más de dos años en Cuba, se instaló en Puerto Rico, donde escribió varias obras. A la Academia envió también durante los años sesenta y setenta algunas memorias acerca de males como la fiebre amarilla, el cólera y la sífilis en Cuba y Puerto Rico o en otras islas de las Antillas, estableciendo comparaciones en cuanto a las manifestaciones de estas enfermedades en negros y blancos. En 1876 Dumont envió desde Puerto Rico un tratado sobre antropología y patología comparadas de los africanos que vivían en Cuba, para concursar por el premio anual de aquel año en la Academia, que finalmente le fue otorgado (Dumont, 1865, 1875 y 1915-1916). Defendía la idea de una patología especial para cada "raza", teniendo una sensibilidad particular para adquirir ciertas enfermedades. A veces solo comenta que una enfermedad es más rara en unas poblaciones que en otras, aunque para Dumont ciertas dolencias, como el mal del sueño —producido por el parásito *Trypanosoma gambiense*—, eran típicas de las

poblaciones africanas, que a su vez eran inmunes a la fiebre amarilla. Pensaba que existía un vómito negro para los criollos (más leve) y otro para los extranjeros (más grave), lo cual solo se ha explicado mucho más adelante por la presencia en algunas poblaciones africanas de la conocida como "anemia falciforme", que implica una menor esperanza de vida, pero una mayor protección frente a la fiebre amarilla, aunque la realidad es muy variable en las propias poblaciones africanas.

En su concepto casi hipocrático sobre la influencia del clima en las enfermedades incorpora otras, que tienen que ver con el proceso que denomina "criollización", determinantes en la aparición de un buen número de trastornos, entre los que se encontraban la sordera, la mudez, las atrofias, el idiotismo, la tisis y la elefantiasis. Al estudiar la antropología y patología de distintas tribus africanas, Dumont refleja algunas de las ideas deterministas atribuyendo un carácter innato a determinadas cualidades morales de estas tribus, y no como el resultado del grado de desarrollo cultural de las mismas o de las condiciones bajo las cuales vivían.

Estas valoraciones dejan entrever la visión colonialista del médico francés al estudiar las cualidades morales, la fortaleza y la inteligencia de lo que él consideraba "razas" diferentes a la blanca: el negro más deseable es el inteligente, el más semejante a los blancos, laborioso, sumiso y obediente, que no guarda rencor, se rebela o se suicida, y que, por supuesto, es resistente a las enfermedades. La obra de Dumont es sin duda un valioso documento donde se recogen por primera vez en Cuba y Puerto Rico valoraciones antropológicas de diversos representantes de las tribus africanas que eran llevadas a las colonias, algo que sirvió para una evaluación muy positiva por parte del fundador de la Sociedad Antropológica de Cuba, el doctor Luis Montané (1876). La medicina colonial en los trópicos quedaba plenamente racializada con la asunción plena de que los africanos esclavizados tenían unas patologías propias de la llamada "raza negra".

BIBLIOGRAFÍA

Aitken Meigs, J. (1856): "Catalogue of Human Crania, in the Collection of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia", *Proceedings of the Academy of Natural Sciences of Philadelphia*, vol. 8,

pp. 1-112.
Arthaud, Ch. (1776): *Traité des Pians*, Cap-François, Dufour de Rians.
— (1785): *Discours pronocé a l'ouverture de la première séance publique du Cercle des Philadelphes, tenue au Cap-François le 11 May 1785*, París, Forgotten Books.
Bajon, B. (1777): *Mémoires pour servir à l'Histoire de Cayenne et de la Guiane Françoise…*, 2 volúmenes, París, Granjé.
Barcia, C. (2015): *Oficios de mujer. Parteras, nodrizas y "amigas"*, La Habana, Oriente.
Barcia, M. (2020): *The Yellow Demon of Fever: Fighting Disease in the Nineteenth-Century Transatlantic Slave Trade*, New Haven, Yale University Press.
Barrera, F. De la (1953): *Reflexiones histórico-físico-naturales-médico-quirúrgicas. Prácticos y especulativos entretenimientos acerca de la vida, usos, costumbres, alimentos, vestidos, color y enfermedades a que propenden los negros de Africa, venidos a las Américas*, La Habana, Ediciones C.R.
Borrego Moreno, R. (2019): *Lo importante aquí es no morirse. Azúcar, esclavitud y mortalidad en Cuba (1840-1886)*, tesis doctoral, Castellón de la Plana, Universitat Jaume I, Repositori Universitat Jaume I.
Bourgeois, N. L. (1788): *Voyages intéressans dans différentes colonies françaises, espagnoles, anglaises*, Londres y París, Jean-François Bastien.
Cartwright, S. A. (1851): "Report on the Diseases and Physical Peculiarities of the Negro Race", *The New Orleans Medical and Surgical Journal*, vol. XI, pp. 691-715.
Chateusalins, H. B. (1854): *Vademecum de los hacendados cubanos ó Guía práctica para curar la mayor parte de las enfermedades*, La Habana, Wentworth Press.
Couceiro Rodríguez, A. V. (2020): "El Carmelo y El Vedado: los 160 años de dos barriadas hermanas patrimoniales", *Estudios del Desarrollo Social*, vol. 8, nº 1, p. 19, https://bit.ly/3IECh1L
Dazille, J. B. (1776): *Observations sur les maladies des Negres, lueurs causes, leurs traitemens et les moyens de les prévenir*, París, Didot le Jeune.
— (1801): *Observações sobre as enfermidades dos negros*, traducción de Antônio José Vieira de Carvalho, Lisboa, Tipografia Arco do Cego.
Dorlin, E. (2009): *La matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la Nation française*, París, La Découverte.
Dumont, H. (1865): *Investigaciones generales sobre las enfermedades de las razas que no padecen de fiebre amarilla y estudio preliminar sobre la enfermedad de los ingenios de azúcar o hinchazón de los negros y chinos*, Cárdenas, Imprenta del Boletín Mercantil.
— (1875): *Ensayo de una historia médico-quirúrgica de la Isla de Puerto Rico*, La Habana, National Library of Medicine.
— (1915-1916): "Antropología y Patología comparadas de los hombres de color africanos que viven en la Isla de Cuba", *Revista Bimestre Cubana*, vol. X, pp. 161-171, 263-274, 343-353, 407-420; vol. XI, pp. 15-30, 78-90.
Eltis, D. y Richarsdon, D. (2015): *Atlas of the Transatlantic Slave Trade*, Yale, Yale University Press.
Fabian, A. (2010): *The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead*, Chicago, The University of Chicago Press.
García González, A. (2008): *El estigma del color. Saberes y prejuicios sobre las razas en la ciencia hispanocubana del siglo XIX*, 2 volúmenes, Tenerife, Idea.
García Rodríguez, M. (2021): "Huellas de horror: esclavitud, alimentación y enfermedades en los ingenios habaneros del siglo XVIII", en Naranjo Orovio, C. (ed.), *Sometidos a esclavitud. Los*

africanos y sus descendientes en el Caribe hispano, Santa Marta, Unimagdalena, pp. 437-465.
Girod-Chantrans, J. (1785): *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique pendant la dernière guerre*, Neuchâtel, Imprimerie de la Société Typographique.
Guerra, F. (1988): "Origen de las epidemias en la conquista de América", *Quinto centenario*, nº 14, pp. 43-51.
Hoquet, T. (2014): "Biologisation de la race et racialisation de l'humain: Bernier, Buffon, Linné", en Bancel, N.; David, T. y Thomas, D. (eds.), *L'invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, París, La Découverte, pp. 25-42.
Hunter, J. (1788): *Observations on the Diseases of the Army in Jamaica and on the best means of preserving the health of Europeans in that climate*, Londres, G. Nicol.
Imbert, J. B. (1839): *Manual do Fazendeiro*, 2ª ed., Río de Janeiro, Tipografía Nacional.
Kiple, K. y Himmelsteib King, V. (1981): *Another Dimension to the Black Diaspora: Diet, Disease, and Racism*, Cambridge, Cambridge University Press.
Kiple, K. F. (1984): *The Caribbean Slave: A Biological History*, Cambridge, Cambridge University Press.
Kiple, S. y Kiple, V. (1991): "Deficiency Diseases in the Caribbean", en Beckles, H. y Sheperd, V. (eds.), *Caribbean Slave Society and Economy*, Kingston/Londres, Ian Randler Publishers/James Currey Publishers, pp. 173-182.
Kury, L. (2004): "Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810), *História, Ciências, Saúde-Manguinhos*, vol. 1, nº 1, pp.109-129.
Lafosse, J. F. (1787): *Avis aux habitans des colonies, particulièrement à ceux de l'Isle de S. Domingue*, París, Royez.
López Denis, A. (2005): "Melancholia, Slavery, and Racial Pathology in Eighteenth-Century Cuba", *Science in Context*, vol. 18, nº 2, pp. 179-199.
— (2008): "Nostalgia y esclavitud en la era de las revoluciones", *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, vol. 11, nº 4, supl., pp. 779-790.
Marqués de Armas, P. (2014): *Ciencia y poder en Cuba. Racismo, homofobia, nación (1790-1970)*, Madrid, Verbum, pp. 77-92.
— (2015): "Exclusiones *post mortem*. Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura", Dirāsāt Hispānicas, nº 2, pp. 49-63.
Martínez Tejero, V. (2000): "Un ilustrado aragonés en Cuba: Francisco Barrera, cirujano y naturalista", en Serrano Martín, E. y Sarasa Sánchez, E. (coords.); José Antonio Ferrer Benimeli (dir.), *El Conde de Aranda y su tiempo*, vol. 1, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, pp. 373-390.
McClellan III, J. E. (1992): *Colonialism and Science. Saint Domingue in the Old Regime*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press.
McClellan III, J. E. y Regourd, F. (2000): "The Colonial Machine: French Science and Colonization in the Ancien Régime", *Osiris*, vol. 15, pp. 31- 50.
Mendes, L. A. O. (1812): "Discurso Académico ao programa", *Memórias Económicas da Academia Real das Ciências de Lisboa, 1789-1815*, vol. IV, Lisboa, Banco de Portugal, pp. 7-50.
Montané, L. (1876): "Informe acerca de una obra intitulada 'Antropología y Patología comparadas de los hombres de color africanos que viven en la Isla de Cuba'", *Anales de la Real Academia de Ciencias Médicas, Físicas y Naturales*, vol. 13, pp. 122-136.
Morton, S. G. (1839): *Crania Americana or A Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Nations of North and South America*, Filadelfia, J. Dorson y Londres, Simpkin, Marshall & Co.
— (1842): *Brief remarks on the diversities of the human species*, Filadelfia, Merrihew & Thompson.

Naranjo Orovio, C. y García González, A. (1996): *Racismo e Inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Madrid-Aranjuez, Ediciones Doce Calles-FIM.

Nogueira, A. (2012): "Universos coloniais e 'enfermidades dos negros' pelos cirurgiões régios Dazille e Vieira de Carvalho. *História, Ciências, Saúde-Manguinhos,*, nº 19, pp.179-196.

Osborne, M. A. (2000): "Acclimatizing the world: a history of the paradigmatic colonial science", *Osiris*, vol. 15, pp. 135-151.

Pérez Jr., L. A. (2005): *To Die in Cuba. Suicide and Society*, Chapel Hill y Londres, The University of North Carolina Press.

Peset Reig, J. L. (2013): "La melancolía y los médicos: humores y pasiones en la Ilustración española", en Clavería, G. *et al*. (eds.) *Historia, lengua y ciencia: una red de relaciones*, Frankfurt am Main, Peter Lang Edition, pp. 217-236.

— (2016): *Ciencia y marginación. Una historia de negros, locos y criminales*, 2ª ed., Madrid, Doce Calles.

Pouppée-Desportes, M. (1770): *Histoire des maladies de S. Domingue*, París, Lejai.

Puig-Samper, M. A. (2017): "El suicidio esclavo en el Mundo Atlántico", en Naranjo Orovio, C. (ed.), *Esclavitud y diferencia racial en el Caribe hispano*, Madrid, Doce Calles, pp. 71-88.

— (2021): "Dos Hipócrates negreros en Cuba y Brasil: Bernard de Chateusalins y Jean-Baptiste Imbert", en Naranjo Orovio, C. (ed.), *Sometidos a esclavitud. Los africanos y sus descendientes en el Caribe hispano*, Santa Marta, Unimagdalena, pp. 373-397.

Puig-Samper, M. A. y Naranjo Orovio, C. (2016): "Salud y enfermedad en los esclavos antillanos", en Huertas González, F. R. *et al*., *Convergencias: descifrando el Puerto Rico Plural*, San Juan de Puerto Rico, Asociación Puertorriqueña de Historiadores, pp. 35-64.

Rangel Rivero, A. (2012): *Antropología en Cuba. Orígenes y desarrollo*, La Habana, Fundación Fernando Ortiz.

Rediker, M. (2014): *El barco de esclavos. Una historia humana*, La Habana, Imagen Contemporánea.

Renschler, E. S. (2007): *An Osteobiography of an African Diasporic Skeletal Sample: Integrating Skeletal and Historical Information*, Pensilvania, University of Pennsylvania: A Dissertation in Anthropology for the Degree of Doctor of Philosophy.

Rivero de la Calle, M. (1978): "Henri J. Dumont, precursor de los estudios antropológicos en Cuba", *Conferencias y Estudios de Historia y Organización de la Ciencia*, La Habana, Academia de Ciencias de Cuba.

Sánchez-Albornoz, N. (2003): "¿Epidemias o explotaciones? La catástrofe demográfica del Nuevo Mundo", dosier, *Revista de indias*, vol. 63, nº 227.

Schaub, J. F. y Sebastiani, S. (2021): *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIII siècle)*, París, Albin Michel.

Schiebinger, L. (2017): *Secret Cures of Slaves: People, Plants, and Medicine in the Eighteenth-Century Atlantic World*, Stanford, Stanford University Press.

Sigaud, J. F. X. (2009): *Do clima e das Doenças do Brasil ou Estatística Médica deste Império 1844*, Río de Janeiro, Fiocruz.

Snyder, T. L. (2015): *The Power to Die: Slavery and Suicide in British North America*, Chicago, The University Chicago Press.

Thomas, R. (1790): *Medical Advice to the Inhabitants of Warm Climates*, Londres, J. Johnson, J. Strahan, Strand y W. Richardson, Royal-Exchange.

Viana, I. S. (2018): "Corpo escravizado e discurso médico: para elém da anatomía (1830-1850)", *Revista de Histórica Comparada*, Río de Janeiro, vol. 12, nº 1, pp. 172-202.

WADE, L. (2021): "The Ghost in the Museum", *Science*, https://bit.ly/3iNjjv7

WEAVER, K. K. (2002): "The Enslaved Healers of Eighteenth-Century Saint Domingue", *Bull. Hist. Med.*, vol. 76, pp. 429-460.

— (2004): "She crushed the child's fragile skull: disease, infanticide, and enslaved women in eighteenth-century Saint-Domingue", *French Colonial History*, vol. 5, pp. 93-109.

CAPÍTULO 7

RACISMO, COLONIALISMO Y ESCLAVITUD EN LA FALSA ANTROPOLOGÍA POSITIVISTA

JOSÉ LUIS PESET

A Elvira Arquiola

En tiempos del inicio del imperio español, en época de Nebrija, el poder viajaba con el sol de este a oeste. A su fin en América, con el auge de los imperios francés e inglés y de la nación norteamericana, las cosas han cambiado y el poder se dirige de sur a norte. Un septentrión poderoso empieza a dictar sus normas en los dos continentes de los bordes del Atlántico, también en algunas naciones, como Italia o Alemania. Nuevos imperios se lanzan con dureza a un colonialismo exterior, mientras en el interior los poderosos se asustan ante revoluciones y revueltas sociales, nacimiento de grupos socialistas o anarquistas, movimientos de liberación de minorías o de oprimidos. La revolución de Haití, la Comuna de París, las revueltas del 48 o muchos magnicidios, desde el presidente Lincoln al zar Alejandro II, o la emperatriz de Austria, aterrarán. Las grandes ciudades se llenan de fábricas y de proletarios. Los nuevos Estados Unidos desde el norte se lanzan hacia el oeste y el sur. Indios americanos, negros esclavos, naciones como México y Cuba son menospreciados o bien codiciados. Y sabios y científicos empiezan a estudiar o a fantasear y a escribir o a disputar.

Es difícil situar el nacimiento del racismo científico —pareja posiblemente sin sentido—, pero sí parece que hay que remontarse a la extensión de la revolución científica, cuando el ser humano empezó a ser objeto de estudio para la ciencia. En el mundo moderno la razón científica amplió sus intereses, y así se dirigió hacia el hombre. Es otro giro copernicano en que este se convierte en conejo de Indias. Sin duda, hay que recordar las clasificaciones de Linneo y las descripciones del conde de Buffon (Roger, 1989). En manos de estos sabios el hombre empezó a ser incluido entre los animales y a ser estudiado como tal, surgiendo una

nueva disciplina, la antropología, que se lanzó con apasionamiento a describir, clasificar e incluso a interpretar a su nueva criatura. La antropología será un saber complejo, entre la biología, la medicina, la psicología y la sociología, las ciencias naturales y las humanas.

Pero el nacimiento de la antropología física, y con ello de la cosificación del ser humano, se debe establecer en el británico James Cowles Prichard y en el alemán Johann Friedrich Blumenbach (N. Rupke y G. Lauer, 2020). Se trata de autores que todavía están de acuerdo con la Biblia en la monogenia y en la unidad de los hombres. Blumenbach escribió una tesis sobre la variedad humana y estudió una notable colección de cráneos que le permitió proponer una escala que dará pie al futuro racismo. Caucásicos, mongoloides, malayos, americanos, etíopes o negroides. Peter Camper propone el estudio del ángulo facial, que también dividirá a los seres humanos (Hartley, 2001). Prichard mantendrá la unidad de los hombres y su origen africano, pues sostendrá que las primeras razas eran negras. Admite la modificación y la mejora en aspectos morales y físicos. Se preocupará por la filología, la psicología y la antropología, la mitología y los estudios bíblicos; asimismo, como médico por la anatomía comparada, la fisiología y la práctica médica, las fiebres y la enfermedad mental (Augstein, 1999; Sera-Shriar, 2013).

Pero en la nueva antropología la descripción morfológica tuvo pronto un gran predicamento y muchos sabios se dedicaron a esta tarea, reuniéndose en sociedades de antropología. La maestra fue la francesa, creada en 1859 por Paul Broca y considerada pronto la guía de las muchas que la continuaron. Es también la que consiguió mantenerse con un aura de prestigio por más tiempo, se dio por supuesto que sus fines eran los que enorgullecen a los científicos, objetividad, generosidad y universalidad. Y que los intereses de quienes pronto advirtieron las ventajas de estos estudios no eran de su incumbencia. Sin embargo, su papel social, como había ocurrido con otras sociedades, está siendo hoy revisado, considerando su posible repercusión en temas muy diversos. Estas novedades influirán de forma marcada en el Caribe, como ha mostrado para Cuba Armando García (García González, 2008; Naranjo Orovio y García González, 1996; Uya, 1989).

La isla se debatía en su riqueza por el aprovechamiento de la

inmigración y del esclavismo negro; había por tanto que establecer un pensamiento que justificase (o combatiese) ese inmoral trato. Las discusiones en la Academia de Ciencias y en la Sociedad Cubana de Antropología nos lo muestran. La escala de razas es sin duda tema central. Se discuten los valores del hombre de color, así, a través de estudios falseados de sus caracteres físicos, intelectuales y morales. Se establecía su menor valor y su aptitud para el trabajo, también el peligro que suponía respecto a determinadas enfermedades. Los defensores de los grupos de color hablarán de las terribles condiciones de trabajo, higiene y vida que sufrían explotados por las razas blancas. Preocupan además las uniones con blancos, lo que lleva a discusiones sobre el mestizaje. Interesa para unos el demostrar la inferioridad y degeneración que se produce en las uniones mixtas, a otros la africanización de la población y el riesgo supuesto para la construcción de la nación independiente (Balibar, 1993; Gaspard, 1993).

LOS DOS LADOS DEL ATLÁNTICO

La Ilustración escocesa contó con autores de primera línea, desde David Hume y Adam Smith hasta William Robertson. Se plantea en ella la idea del continuo progreso universal, que lleva a los pueblos desde la barbarie o el salvajismo al estado de civilización. Pero al contemplar las diferencias entre pueblos, se pone sobre la mesa el debate sobre las causas y la estabilidad de esas diferencias. Las respuestas abarcan el unigenismo y el poligenismo, la detención o el retroceso en esa marcha (en esa evolución, dirá Charles Darwin), la permanencia o cambio de los caracteres, la influencia de la geografía y el clima o de las instituciones y Gobiernos. Pero en todo caso se abandona la historia considerada como ciclos, o bien la visión bíblica de la caída, que en manos de los degeneracionistas se mantendrá también con fuerza (Huertas, 1987; Peset, 1993). Me pregunto si la influencia del agustinismo de Martin Lutero no tendrá influencia en esta creencia en el progreso y en el esfuerzo que florecerá en los primos Galton y Darwin (Álvarez Peláez, 1985; Darwin, 2019; Bury, 1971: 299-312).

Estas preguntas sobre las diferencias se proyectan sobre los indios

americanos y además sobre el negro africano y el esclavismo colonial. Y si las respuestas son enormemente variadas, las conclusiones rara vez difieren en considerar inferiores a pueblos como los indígenas americanos, o los negros de África y América. Eran temas ya antiguos, en Buffon, De Pauw o Voltaire, pero que ahora con el nacionalismo y el imperialismo se agrandan, invadiendo colonias y nuevos países. Son herencia de la "disputa del Nuevo Mundo" (Gerbi, 1960; Marshall y Williams, 1982: 246-255), que encontró respuesta ya en la segunda mitad del siglo XVIII en personajes como José Antonio de Alzate (Moreno, 1983; Peset, 1987). Las luchas en Norteamérica por el sur o el oeste serán fuerte acicate. Y siempre se hablará desde una supuesta supremacía de las razas del norte, así las anglosajonas (Sebastiani, 2008 y 2020).

Samuel George Morton es considerado el creador y maestro de la antropología norteamericana, quien estudia en la Universidad de Edimburgo en donde entra en contacto con una eminente escuela de anatomistas, así con un último representante de la familia Monro y con Barclay; también con el antropólogo Combe que sigue a Blumenbach y, de este modo, pudo conocer y aceptar la escala craneal. Fue así como conocería la obra de Peter Camper, quien definió el ángulo facial, que se considerará superior en los blancos, en especial en el modelo griego clásico, que conocía bien por sus aficiones artísticas. Apolo se convertía en ideal de belleza, superioridad y poderío[74]. Por esas famosas aulas científicas pasaron gentes diferentes, entre ellos, científicos empecinados, como Robert Knox, racista famoso por los escándalos con sus cadáveres, quien fue maestro del fundador de la Sociedad Antropológica de Londres James Hunt. También James Cowles Prichard, con sus tesis sobre las variedades humanas, quien, preocupado por sus cambios, influyó en Charles Darwin (Stanton, 1960; Prum, 2020; Gossett, 1997; Gould, 1996; Peset, 2018).

Morton fue un autor poligenista, que sitúa en la mensuración craneal la calificación de los grupos humanos, que logra midiendo su importante colección de cráneos. Entre sus preocupaciones están los aborígenes americanos, que considera salvajes y no aptos para aprender, y también algunos cráneos egipcios obtenidos gracias a George Gliddon, quien ocupó un puesto diplomático y destacó en egiptología. S. G. Morton establece

firmes diferencias entre las razas, negando la posibilidad de cambios, si bien considera que el negro puede mejorar en el trabajo; así, no es difícil comprender su influencia decisiva en la defensa del esclavismo. Establece su firme división racial en *Crania americana* (1839) y con sus *Brief Remarks on the Diversities of the Human Species* (1842). En aquel se consagra a pueblos de toda América, norte y sur. Lo dedica a Prichard, con admiración. Insiste en que se basa en hechos —aunque con el respaldo divino— por medio de las ciencias, la anatomía y la fisiología, sin olvidar la arqueología, la etnología, o bien la antropología. También en Benjamin Rush, importante respaldo científico, a quien dice admirar.

Morton asienta así una primitiva diversidad, con una buena adaptación al medio, que no se altera por fenómenos físicos. El negro inferior está perfectamente representado tal cual es en el antiguo Egipto y puede todavía en la época ser contemplado en su adaptación a medios difíciles, ya que soporta la selva, el calor, la enfermedad… por tanto el trabajo. No se acepta pues el cambio ni la mejora. Y empieza a plantear múltiples temas que serán desde entonces clásicos en antropólogos anglosajones: el hombre es distinto del mono, el enfermo no retrocede a la animalidad y el sano, sobre todo el blanco, es el rey de la creación. Toma apoyo en la Antigüedad clásica, así en el símbolo de la posición erecta —que para Galeno supone el "dominio" del hombre sobre la naturaleza—, o también en el papel primordial de la mano —que ya Aristóteles mostraba como expresión de la inteligencia y de la mente humanas—. Asimismo, utiliza con fuerza argumentos de su época, como el estudio del cráneo y del cerebro para separar al hombre del animal y a las razas entre sí.

No es extraño que Morton se refiera a los frenólogos, discípulos de Gall, que estudian formas craneales para inferir carácter y conducta, incluso con elogio, considerando sus teorías "verdades fisiológicas". Quiere incluir en *Crania americana* (1839) unas páginas sobre el talento de los pueblos desde la frenología, aplicada directamente a su colección y a los grabados, que consigue de Combe. Nos informa de que el cerebro es más pequeño en los animales y en las razas humanas "inferiores" y, ante el enorme encéfalo del elefante, no tiene más remedio que explicar cómo, en ese caso, lo que cuenta es la proporción entre el volumen del cerebro y el total del cuerpo. Aunque siempre la superioridad del hombre se basa en su

lenguaje, su moral, su inteligencia y su religión. Cita con veneración ejemplos de perfección clásicos o bien de su entorno, así, al poeta Homero o al sabio fundador Benjamin Franklin. Los contrapone a la despreciable idolatría de los salvajes, ensalzando al cristiano blanco, poblador de zonas septentrionales, más frías, dominador y colonizador de las tierras habitables (Morton, 1848; Pogliano, 2020).

William F. van Amringe publica en Nueva York *An Investigation of the Theories of the Natural History of Man* (1848), que marca, con las obras de J. C. Nott, el fin de la orientación antropológica clásica. Se trata de estudiar la historia natural del ser humano rompiendo con la tradición reciente, cuyo mandato no se reconoce, y con intención de alcanzar a un gran público. Intenta enfrentarse con los movimientos de abolición de la esclavitud que aumentaban a ambos lados del Atlántico. Sin duda, las leyes de abolición y los propagadores de la buena nueva son graves y amenazantes peligros. W. F. van Amringe afirma que será distinto a sus predecesores, envolviendo su veneno en un agradable contenido que se hace llevadero para un público más amplio. Plantea un apoyo en las relaciones sexuales, si bien la sexualidad será una separación más, considerando de forma negativa la unión de personas que considera de especies diferentes. Opina que tanto la Biblia como la ciencia craneológica (y frenopática) afirman la separación del superior hombre blanco, llamado a extender su obra sobre nuevas tierras. Este es representación de dios en la tierra y si la divinidad respalda a este autor, también lo hará Morton con elogiosas frases. Y la ciencia confirmará según sus palabras la existencia de especies por entero separadas entre los hombres.

Josiah C. Nott fue un conocido antropólogo que publicó varios libros, que gozaron de amplia difusión. En Mobile es médico y escribe sus *Two Lectures on the Natural History of the Caucasian and Negro Races* (1844). Se pregunta sobre el origen del hombre y sus diferencias, mostrando que los libros sagrados y los científicos aceptan varias creaciones, la adaptación al medio y la superioridad blanca. Los abolicionistas yerran, ya que entre las especies humanas hay diferencias físicas y psíquicas insalvables, las inferiores son incapaces de mejora y la unión solo produce degeneración. El cerebro de los hombres negros es más pequeño, en

especial en los lóbulos frontales intelectuales, y entre ellos, hay muchos locos e idiotas. En nada mejoran, aunque se comparta lengua o religión. Los mulatos, si bien pueden ser inteligentes, son malos para el trabajo y peligrosos cabecillas de revueltas. Intercambia su admiración con Morton, comparten creencia en el poligenismo, las diferencias de las especies y la mala calidad de las uniones. Pronto se lanzará a la escena política con sus armas bíblicas y sabias.

En *Two Lectures on the Connection between the Biblical and Physical History of Man* (1849) —que aparece en Nueva York— insiste en el origen diverso y en las diferencias de todo tipo entre las especies. Se apoya en una revista británica, *The Ethnological Journal* (1848-1849), que se inicia poco antes con la dirección de Luke Burke. En ella se mantiene la diferencia original y perenne de las cuatro especies humanas, por divina creación. Su libro consiste en unas charlas en la cátedra de Economía de Luisiana, buscando conciliar ciencia y religión, pero teniendo en cuenta la política. El negro es inferior, sin posible redención y por tanto las leyes santas estarían de acuerdo con el esclavismo. Insiste en la inferioridad del negro, en su imposible mejora y en la concordancia de la esclavitud con las leyes divinas. Tan solo los esclavos del sur son listos y buenos sin la desgracia de los demás hombres negros de otros lugares. Señala a los libres con los peores calificativos y alerta contra los abolicionistas, ya que los negros no pueden ser devueltos a África ni tampoco integrados. La emancipación supondría su exterminio, pues no mejorarían de posición, solamente empeorarían en desgracia, hambre, paro, vicio y pobreza. Pero el antropólogo afirma que el sur se defenderá con la espada.

Será cierto sin duda que el futuro del negro en Norteamérica será duro, se integrará en el ejército, en los peores trabajos o caerá en condiciones inhumanas de vida, así como en la enfermedad (Summers, 2019). Antes de que las espadas brillen, hubo una dura pelea política, judicial y científica sobre el futuro del esclavismo negro. Las obras se Nott se hacen entonces más visibles, son mejor editadas, en colaboración con el antiguo representante norteamericano en El Cairo, George Robbins Gliddon, quien proporcionara cráneos a Morton. Se edita en Filadelfia *Types of Mankind; or, Ethnological Researches* (1854), que es dedicado a Morton. Su larguísimo título nos indica las muchas fuentes empleadas, sus muchas

ediciones, su gran éxito. Contaron con papeles inéditos de Morton y con aportaciones diversas, así de Agassiz, usando la clasificación de Honoré Jacquinot (1846), en *caucasian*, mongol y negro, que simplifica al germano Blumenbach. También sacan a la luz *Indigenous Races of the Earth; or, New Chapters of Ethnological Inquiry* (1857). Se trata de un panorama más o menos agradable de pueblos del mundo con variada aportación histórica y arqueológica, antropológica y etnológica. Con prudencia, se basan en el estudio de los cráneos (medidas, capacidad, ángulo facial), citando o incluyendo a autoridades mundiales, así, a Morton, o a Agassiz, Alfred Maury (Francia), Francis Pulsky (Hungría) y J. Aitken Meigs (Estados Unidos). No faltan en sus páginas los indios americanos y los negros.

Perdida la guerra, el médico John H. van Evrie White publica como revancha la obra *Supremacy and Negro Subordination; or, Negroes a Subordinate Race, and (So-Called) Slavery its Normal Condition* (1868). La escribió antes de la elección de Lincoln como presidente, si bien se fecha el prefacio en 1867 y un año después se hará esta edición en Nueva York. Ha sido una batalla perdida, que se ha intentado en múltiples ediciones, tal como se puede ver en un simple repaso del catálogo de la Library of Congress, pues son peligrosas publicaciones con fines de propaganda (Evrie, 1853 y 1861). Sin mucha novedad, en tantas y tan reiterativas páginas, sus afirmaciones son claras, el esclavismo americano es la normalidad, resultado de las relaciones naturales entre razas, pues surge de forma espontánea de la sociedad la superioridad del blanco sobre el negro, del superior sobre el inferior. Prosigue con argumentaciones parecidas, repitiendo a los autores que ya conocemos.

Es notable el interés mostrado en sus páginas por la conquista y colonización españolas, analizando la política que la metrópoli desarrolló por mucho tiempo. Pasa revista a diversas colonias, como México o Cuba, y también incluye Jamaica o Haití. Desde luego sus objetivos son los negros y los indígenas americanos. La publicación no tiene la calidad de los sabios antropólogos a los que hemos pasado revista, pero los editores hacen un esfuerzo en aumentar la difusión. Se publica propaganda de un *Catalogue of Valuable Anti-Abolition and Democratic Publications*, así como de la New York Democratic Publishing House. El pie de imprenta Van Evrie, Horton and Company se convierte en una peligrosa serpiente

venenosa de largo alcance. Promocionan también *The Old Guard, a Monthly Magazine*, considerado el único demócrata en la nueva nación. Y entre los *Anti-Abolition Tracts* se incluye como número 4 el panfleto *On the Negro's Place in Nature*, de James Hunt.

J. H. van Evrie White desprecia a los benévolos clásicos (Buffon, Prichard, Blumenbach) y se centra en su veneración por los estudiosos del cráneo, incluso los frenólogos. El ser humano es distinto del animal, está separado en especies fijas, siendo en la creación el primero e inferior el negro y el superior y postrero el caucásico. Inicia un estudio del humano negro, comparando de forma soez al mulato con las mulas y a la mujer con las prostitutas (Puccini, 1993). Considera que la mezcla de razas en el sur es como la prostitución en el norte. Deben ser educados como animales para lo que sirven y valen, nadie pensaría, según afirma, educar a un caballo como a un perro. Alaba al negro en esclavitud, libre estaría encaminado a la desaparición. El esclavismo sigue los más puros principios de la Declaración de Independencia, de la democracia americana, se afirma en esas páginas. No es extraña la afirmación de Paul Auster de que la historia de los Estados Unidos de Norteamérica siempre retorna al problema del esclavismo[75].

J. H. van Evrie White dirige una dura crítica a Gran Bretaña, a la abolición reciente, que piensa que pretende arruinar las colonias. Esperaban sus dirigentes ser seguidos por los Estados Unidos para poder así dominar la riqueza de los trópicos. Protegen allá el africanismo, la barbarie, el paganismo; así, la reina Victoria ha ennoblecido a un negro, olvidando su terrible condición física y sus instintos casi animales. Teme a los millones de negros norteamericanos, pero también las revueltas como las de Jamaica o Haití. La metrópoli ha gastado enormes sumas en apoyar al negro en contra del blanco; una aristocracia monárquica, una pequeña parte de la nación ha cargado allí contra su pueblo, por apoyar al hombre de color. Y asimismo abruma a sus hermanos con terribles impuestos y arruina a otro pueblo blanco, el irlandés. Con previsible ira, el autor amenaza con separarse por completo del viejo continente. ¿Y qué ocurría por entonces en la vieja metrópoli, en la poderosa Gran Bretaña?

Por entonces, en plena guerra entre el norte y el sur, que terminaría con la victoria de Lincoln y la abolición de la terrible esclavitud, surge en

Londres una sociedad antropológica con objetivos muy claros. Había preocupaciones semejantes aquí y allá, con opiniones e intereses coincidentes, tal como se muestra en la creación en 1863 de la Sociedad Antropológica de Londres. James Hunt —a quien vimos como seguidor de Robert Knox— es su fundador e ideólogo. Nos dice en su *Introductory Address on the Study of Anthropology, delivered before the Anthropological Society of London*, el 24 de febrero de 1863, que quieren sus miembros ser útiles a la vez que sabios, así propone como temas algunos propios de la isla, otros que coinciden con las colonias americanas, se refiere, por tanto, a ejército y razas, imperio y esclavismo. La propaganda imperialista victoriana los animaría a salir abiertamente en defensa de los soldados de la Corona. Para la sociedad victoriana —es decir, sus dirigentes— algunos de estos temas son de gran importancia, así la sanidad colonial, relación del clima con las patologías. Se trata del interés por aclimatar y seleccionar las tropas, a lo que ayudará la medicina militar y colonial y la geografía médica, renacida por entonces. Se ocupa de las tropas británicas en su artículo "On Ethno-Climatology; or the Acclimatization of Man" (Hunt, 1863a y 1863b; Camps, 1863; Ferguson, 2011). Eran muchos y muy variados, claro está, los colonizadores que marchaban hasta los más lejanos confines del Imperio británico.

Su empeño, según él mismo afirmaba, era una apuesta positivista, en consonancia con Comte y Spencer, en busca de hechos y construcción de leyes, abominando sistemas, ya fuesen materialistas o idealistas. Su saber, se afirma, no solo es científico, también es muy práctico y con utilidad. Se propone un método seguro y una ampliación de metas, estudiar al ser humano de forma total, con el apoyo de todas las ciencias, filosofía natural, anatomía, fisiología, biología o química… Se separa de la etnología que se ocupa de razas o naciones, ellos llegan a toda la humanidad. Se trata en una y otra disciplina de simple estudios de razas, o bien de alcanzar las leyes de la humanidad. Les preocupa el origen y la diversidad del hombre, quieren pasar de un conocimiento anatómico a otro superior fisiológico e introducirse incluso en los terrenos de la psicología y la sociología. Comenta la obra de Laycock *Mind and Brain* y considera que la psicología o la frenología suponen una fase comtiana precoz, la antropología es un estado avanzado (Hunt, 1867; Stocking, 1971; Lorimer, 1978; Drouin,

1993).

Al principio, la Sociedad de Antropología se presenta cauta al referirse al hombre negro, pues debe ocuparse de la humanidad en general. Afirma así que entre el europeo y el africano las diferencias son sobre todo mentales y morales; aunque procede recientemente del mono, debe ser tratado con cierto respeto. No hay que prostituir la Sociedad, según James Hunt, con la defensa de la trata de esclavos, si bien no se cohibirán ante la necesidad de situar a los hombres en la naturaleza, señalando tipos inferiores, como los negros, y las analogías con ellos. Las colonias transoceánicas y los campos de algodón americanos hacen que pronto los miembros de la sociedad londinense se preocupen por el "negro's place in nature", tarea tan importante allí como la de "man's place in nature" que ocuparía a Thomas Henry Huxley por entonces. Entrarán pronto en la separación y supremacía de la raza blanca desde un punto de vista morfológico, siguiendo en esto a Paul Broca, del que pronto nos ocuparemos (Hunt, 1863a: 19-20).

Afirma James Hunt que el hombre se separa del animal, el blanco del negro y no hay posibles hibridaciones. Considera el cerebro, así como los caracteres mentales y morales. De todos modos, él conoce los peligros que tiene este trabajo y las serias acusaciones que se han hecho a los antropólogos norteamericanos que se han distinguido por su extremado racismo, pero afirma que cumplirá sus obligaciones científicas. Y, ante el peligro, que resultó muy real, del posible fracaso de los argumentos morfológicos para la jerarquización de las razas, plantea ya otras vías, de tipo moral, intelectual o cultural. En este primer volumen de la revista, hay opiniones semejantes. Así en "Ethnology and Phrenology" (1863), un anónimo comentario al libro de J. W. Jackson *Ethnology and Phrenology as an Aid to the Historian* (1863), se remacha diciendo que, al ser las razas distintas, la superioridad y la inferioridad dependen de las instituciones que adoptan. De ahí el dominio de la blanca sobre la negra. Esta raza podría mejorar con posibles mezclas con otras no demasiado lejanas y debe ser dirigida por la superior. Así, pues, se dirigen estas páginas a explicar la historia desde un punto de vista racial, lo que ya había sido impulsado por historiadores y escritores, entre estos Walter Scott (Massin, 1993: 128-129).

La defensa de estas razas superiores queda en manos del anatomista escocés Robert Knox, al que volvemos a encontrar ahora como maestro de ceremonias en esta sociedad. Parece este viejo anatomista venir del más allá para apoyar estas atroces doctrinas (Knox, 1863a). Su obra fue muy influyente desde la primera edición de su libro *The Races of Man* (1850). Llama ingenuo a James Cowles Prichard y se enfrenta a Friedrich Blumenbach en las mismas páginas de la institución. Se separa también de Hipócrates e incluso de la Biblia, pues es poligenista. Piensa en una gran familia humana con especies distintas. El negro es, desde luego, inferior y condenado a la degradación. Las razas son consideradas estables y sin posibilidad de mezcla. Los caracteres físicos aseguran esta distancia, añadiendo a Blumenbach los caracteres externos. No hay cambios desde los tiempos históricos en el hombre o en los animales —como se ve en antiguos monumentos—, pero puede haber algunos en tiempos anteriores, pueden ser posibles uniones de algunas escasas especies primitivas. De hecho conoce bien a los distintos naturalistas de la época —así a los franceses y anglosajones— y las posibilidades de cambios en las formas animales, pero su conocimiento de la obra definitiva de Darwin tuvo que ser limitada. Es otra generación. No hay evolución propiamente dicha porque la naturaleza no es sabia y no hay selección (Knox, 1863b: 267), tampoco hibridación, porque o no son fértiles o se separan. Boudin lo prueba en Francia y el paso de Darwin por Edimburgo es ignorado por el terrible anatomista.

Su obra, dividida en *lectures*, en buena parte se dirige a estigmatizar las mezclas y las emigraciones. Las razas no se mezclan, se enfrentan, son destruidas por las superiores. Es posible la decadencia de las naciones por el despotismo del Gobierno, por obra de civilizaciones superiores o porque perecen con la tierra en que han habitado. La historia se apoya ya en Knox en las razas y sus mezclas y enfrentamientos. Entra así en unos temas interesantes, que no gustaron en el otro lado del Atlántico, como considerar indebidas las emigraciones —incluso las de anglosajones—, no fructifican allá donde van y debilitan las metrópolis. Pero también las de portugueses y españoles, siendo muy interesantes sus consideraciones sobre la política española. Está muy bien informado sobre historia y presente, pues recoge testimonios de Humboldt sobre México y también de

políticos del presente, que parecen reflejar su interés por la intervención imperialista de Gran Bretaña, Francia y España sobre este país (Knox, 1850). Pero añadamos, no solo el viejo maestro apoyaba la nueva sociedad, una carta de Paul Broca daba el espaldarazo a estos supuestos nuevos sabios (Broca, 1863).

EN EL CONTINENTE EUROPEO

La Société d'Antropologie de París —señala Claude Blankaert— surge de forma dura y reactiva cuando a Paul Broca se le discuten sus aportaciones a la Société de Biologie relacionadas con el poligenismo. En 1862 se produce otra vez en la reciente institución una fuerte disputa sobre los indígenas del nuevo mundo, que suponía una puesta en cuestión de la etnología norteamericana, la obra *Crania americana*, de Morton, y los escritos de sus discípulos Nott y Gliddon. Y, en cierto sentido, el recuerdo de los tradicionales desprecios de las razas del mundo americano. También se discutía sobre las tesis monogenistas y poligenistas. Paul Broca defendía a los citados autores trasatlánticos, e incluso gracias a su propuesta, J. Nott fue aceptado como miembro extranjero en la sociedad francesa. Armand de Quatrefages —sabio naturalista— denuncia el trasfondo esclavista de estos escritos, pero aun reconociendo Broca el resbaladizo y dañino impacto social que tenían esas obras, siguió reconociendo un alto valor en ellas. Se ha lanzado por su parte Quatrefages a la publicación monogenista de su libro *Unité de l'espèce humaine* (1861); era el autor científico naturalista, no un prichardiano religioso, que militaba como abolicionista y combatía la negrofobia americana que concordaba con Gobineau (Blankaert, 2009: 35-65).

Pero, para Blankaert, Broca no era racista, no aceptaba las ideas de Josiah Nott, quien escribe un posfacio de la edición americana de Gobineau. No compartía la creencia en la decadencia de las razas latinas por cruce con la raza bereber o africana de Nott y Gliddon. Se plantea sin embargo las posibilidades, dificultades y calidades de los mestizajes, estableciendo una escala hibridológica. Parece que la herencia de Morton, el antiprichardismo y la negrofobia de Nott y Gliddon le sirven de guía. Admite varios centros de creación, la adaptación al medio geográfico y el

puesto del hombre como rey coronado de la fauna. Alaba J. Nott su obra *Recherches sur l'hybridité*, editada por James Hunt y la Anthropological Society of London. Duras descripciones del negro pueden además espigarse en sus escritos. Si bien no quiere dar argumentos al esclavismo, señala sin embargo que para el negro y esas razas es mejor ser inferior que haber degenerado. Pero reconoce Elvira Arquiola que fue utilizado por racistas de otros pagos. Esa generación ha querido luchar contra la religión, dar bases positivas a la política —como también querrá Cesare Lombroso— y absorber la moral en la naturaleza. Se sienten además estos sabios acusados de ateos y materialistas, por lo que quieren convencer de que son la piedra básica del edificio nacional.

Los trabajos de mi entrañable amiga Elvira Arquiola (1976 y 1980), con quien pude disfrutar grata compañía con su sabiduría y afecto, desbrozaron las revistas y publicaciones de la Sociedad francesa, haciendo hincapié en su interés por un adecuado conocimiento del ser humano. La Société d'Anthropologie de París afirmó querer actuar siguiendo los postulados positivistas, con absoluta imparcialidad, estudiando al hombre, y el *genus Homo* linneano, su puesto en la naturaleza y los grupos y subgrupos que se podían establecer. Sin duda, ese pretendido puesto en la naturaleza traerá mucha literatura. Y se tendrán que enfrentar como los británicos con otras disciplinas rivales, estableciendo métodos, objetivos y fronteras. Será una preocupación constante en todas las sociedades que se vayan creando, como en todas las disciplinas que se pretenden nuevas. En su metodología entrarán medidas numerosas y rigurosas, también el cálculo de probabilidades, así querían conseguir el estudio de los subgrupos (razas o especies, términos que barajan y confunden de forma incontrolada y peligrosa) del género humano. Se tuvieron en cuenta caracteres anatómicos, fisiológicos, patológicos y culturales que permitieran la clasificación e incluso la peligrosa jerarquización de los grupos raciales.

Los estudios morfológicos eran los que mejor se prestaban a estas pretensiones, si bien curiosamente demostraban una cierta inferioridad morfológica de los países, o grupos más civilizados, que se suponía que se contraponía con el mejor desarrollo cultural y espiritual. Por ello, en la osteología, que era fundamental en sus investigaciones, se dio principal

importancia a la capacidad craneal. Se admitía en general un mayor desarrollo cerebral y, sobre todo, de los lóbulos anteriores en los pueblos blancos, en contraposición de los negros o de color. En las partes blandas se suponía con Louis Pierre Gratiolet un mayor desarrollo del sistema nervioso en los blancos, en especial de su parte frontal, a diferencia de los negros con predominio en su parte occipital, variando las circunvoluciones cerebrales, menos numerosas y más sencillas en las razas salvajes según Armand de Quatrefages. Se señala el distinto peso y volumen, se insiste en las dudas sobre aplicar estas medidas más o menos seguras a la inferioridad del hombre y la mujer negros (Pogliano, 2020).

Para ampliar estos estudios, se dieron instrucciones a misioneros, administradores, viajeros, militares, médicos, etc., para recabar información en colonias sobre la duración de la vida, de la gestación, número de partos, edades de menarquia y menopausia, las frecuencias de respiración y pulso, fuerza muscular, calidad de los sentidos… Los resultados fueron poco concluyentes y explicables por el medio en que se habitaba, consecuentemente con la orientación transformista y lamarckiana de la ciencia francesa. También debían establecer las diferencias en la forma de enfermar los distintos pueblos y las alteraciones físicas en ellos derivadas de sus patologías. Los médicos habrían de tener en cuenta las desemejanzas en cuanto al pronóstico de las enfermedades. Y no solo esto, también empieza una medicina colonial que tiene en cuenta la adaptación y los peligros de los nuevos asentamientos para la salud de los hombres blancos. Será una especialidad de gran importancia en el futuro. En estas investigaciones se describieron enfermedades propias de nuevos lugares o de distintas etnias o bien con evolución diferente. Algunos, como Quatrefages, mostraron la mayor resistencia de algunos pueblos a ciertas enfermedades y los peligros devastadores que la llegada de los colonizadores producía en pueblos sin inmunidad ante las nuevas patologías, tal como había sucedido en América tras la conquista (Bordier, 1884; Fabre, 1897).

Algunos de estos autores, son conscientes del peligro de estos estudios si pretenden jerarquizar, así Quatrefages quiere atender al lenguaje, la escritura, la organización social, la industria y la ornamentación para llegar a conclusiones sobre el desarrollo intelectual, pero los resultados

siguen siendo inconsistentes. Él mismo insiste en que el orgullo de raza del colonizador hace mirar como inferiores a otros pueblos y que el efecto de la colonización puede ser perjudicial para estos, que son buenos cuando llegan los blancos y pérfidos cuando se marchan. Se convierten en borrachos, perezosos, ladrones y esos mismos caracteres son luego empleados para destruirlos (Quatrefages, 1877: 335-336 y 341). En estas ideas se muestra el enfrentamiento con John Lubbock y *The Origin of Civilisation*, se aduce por Quatrefages que algunos autores no tienen en cuenta una gran parte de la población de los pueblos civilizados, que no son superiores a los que critican. Allí hay gentes peores que los supuestos salvajes, mientras que en los que son criticados aparecen valores morales y sociales. Además, Lubbock considera injustamente a los primitivos en barbarie absoluta. Es una buena crítica, pero da pie a considerar esa presencia del salvaje en tierras civilizadas, a estigmatizar una parte de la propia cultura. Es algo que Cesare Lombroso había trabajado de forma insistente y que los británicos aceptarán. Detrás están, claro está, los degeneracionistas, como Morel y Magnan (Peset y Huertas, 1986; Huertas, 1987; Peset, 2018).

En comparación con Gran Bretaña, las colonias francesas eran más escasas, señalaba Elvira Arquiola, menos pobladas, más separadas y contaban menos en el balance económico de la metrópoli. Estaban, desde luego, en primer lugar en las preocupaciones galas los problemas con Alemania. Napoleón III afirmaba no explotar las colonias —como sostendrá más tarde Leopoldo II, el monstruoso rey de Bélgica (Hochschild, 2017)—, sino querer empresas que mejorasen la sanidad, la agricultura y la ciencia. Con la caída del imperio hay menos interés colonial, que recupera en los ochenta Jules Ferry ante la difícil política europea, buscando así nuevos mercados. Si bien hay menos contacto con zonas de población negra, también el esclavismo y el Caribe influyen en el pensamiento francés. Desde luego, hay *planteurs*, administradores, viajeros, clérigos y soldados en las colonias, antropólogos en la metrópoli y prejuicio elitista por doquier (Boulle, 2007; Hamelin y Jahan, 2020). La sociedad es estimulada a interesarse por otros pueblos, en publicaciones o exhibiciones internacionales (Sánchez-Gómez, 2013). Los antropólogos, los médicos y los militares —como los británicos— se preocupan por las

condiciones y climas de sus viajes de colonización. Nace la geografía médica, así en la École d'Anthropologie (Bordier, 1884; Fabre, 1897; Grmek, 1963; Peset, 1994).

Arquiola señala como Auguste Blanqui insiste en el peligro de la patria, por la amenaza prusiana, algo que Louis Pasteur también hizo. Eran críticas certeras que podían referirse tanto a la acusación de degeneración —idea de origen francés que curiosamente se vuelve contra ellos— como a la superioridad técnica alemana (Quatrefages, 1871). Asimismo, se recordaba que Francia se originaba de dos razas y luego llegaron muchos cruces. Sin embargo, Paul Broca defiende con respecto a la población francesa, al estudiar los cráneos de sepulturas de diferentes épocas, que ni el desarrollo de estos ni del cerebro en su parte anterior está decayendo. Mantiene Broca así la gran altura intelectual y material de los franceses, en contra de los degeneracionistas. (Blankaert, 2009: 92-99). Si para Gobineau los cruces originan degradación moral y física de las razas superiores, para Topinard, por el contrario, se produce la mejora de las inferiores. Según Broca también, en los tipos de mestizos, hay mejora en los cruces cercanos y empeoramiento entre los lejanos.

Paul Broca se encontraba así en un difícil dilema. Si a él no parece importarle condenar al negro al nivel más bajo de la humanidad, los anglosajones como Prichard o incluso Nott empezaron a señalar, en sus amenas descripciones de razas, diferencias en el continente europeo, así, por ejemplo, entre alemanes y franceses. Camper ya había escrito en este sentido, incluso sobre diferencias entre el sur y el norte franceses (Blankaert, 2009: 92-93). En general, el septentrión queda mejor parado. Esto se añade además a una tradición en la misma Francia, que distinguía entre los conquistadores germanos, que se identificarían con la nobleza, y los trabajadores pueblos galos, que estaban sometidos. La burguesía y la república apoyaban esta última tradición (Massin, 1993; Foucault, 1992: 151-175). Muchos escritores gustarán de estas afirmaciones, que derivan de la interpretación de la historia de Francia —y de Europa— como el dominio de la *race invahie* por la *race des invahisseurs* (Thierry, 1843: 9, 5-28; Banton, 1979: 30-38; Guy, 1993). Pero algún francés salió en defensa de los germanos y los arios, un noble diplomático con peligrosas doctrinas, escuchado en muchos lugares.

El conde de Gobineau es un verso suelto en la antropología de la época, suelto pero con seguidores y consecuencias terribles. Aristócrata, filólogo, orientalista, diplomático, fue defensor de la nobleza, los arios y los germanos, estimados pueblos superiores. Por el contrario, ataca a los negros, a los que considera como inferiores. Opina que se degenera por el fanatismo o el lujo, por costumbres y hábitos, no por lugares, en lo que se aparta tanto de Hipócrates como de los clásicos del degeneracionismo, Morel o Magnan (Blankaert, 2009: 92-107). Tampoco por los gobernantes ni por las instituciones o religiones. Cree en un origen múltiple y en diferencias étnicas fisiológicas e intelectuales permanentes. Gobineau hace un estudio de razas y de la historia de las naciones blancas, que señala más desarrolladas en Occidente. La blanca es superior, y estima peligrosa la mezcla de razas, así como entre la media y la baja, que conduce a revueltas y revoluciones. Se teme la Francia de 1870 y la III República, siempre el peligro en Europa de la revolución social y el anticolonialismo. Alabado en la edición norteamericana por Nott (Gobineau, 1884; Blankaert, 2009: 56; Hannaford, 1996: 264-272), muere en Turín, en donde Friedrich Nietzsche paseaba y Cesare Lombroso predicaba.

Otro autor que fue muy leído a partir de la segunda mitad del siglo XIX fue el italiano Cesare Lombroso (Peset y Peset, 1975; Peset, 2018; Frigessi, 2003: 360-389), especialista en medicina legal, pero interesado en muchos campos de estudio, así los dedicados a temas raciales, a delincuencia o a la salud mental (Aramini y Bovo, 2018 y 2020; Nani, 2009; Burgio, 1999; Guidi, 2017). Se quiso aplicar las valiosas técnicas y hallazgos de la medicina legal a un amplio campo de preocupaciones sociales. Sus libros tuvieron gran éxito, gracias también a los Fratelli Bocca que fueron con frecuencia sus editores. Hubo imprentas en los dos continentes que se especializaron en este tipo de libros, que cada vez tuvieron más demanda, como en América del Norte. Fueron un éxito sus escritos sobre el delincuente, el hombre de genio y las razas blancas y negras. Serán impresos de lujo, con atractivos grabados. En sus publicaciones, la escuela positivista italiana introducía información considerada científica, junto a anécdotas e informaciones tan curiosas como dudosas, incluso atrevidas y escandalosas para el timorato lector de

la burguesía de la época. Además, se imponían muchos criterios de valor, que reconfortaban al hombre blanco del norte. Eran críticas contra el Mezzogiorno, el pobre y explotado sur italiano, y también contra pueblos y grupos humanos considerados inferiores (Guidi, 2017).

Y así escribe una obra corta, de fácil consulta, que denominó *L'uomo bianco e l'uomo di colore* (Lombroso, 1892). El libro se divide en *letture*, conferencias o charlas, fiel a ese intento de ampliar lectores como otros autores que hemos visto, en un intento de difusión pedagógica. Siempre sus introducciones muestran un apoyo en la retórica, un canto a la ciencia, a los científicos y a los blancos, ricos y poderosos. Se leen con gusto, así la que encabeza su *Genio e folia*. La que precede a *L'uomo bianco e l'uomo di colore* es también oratoria bella pero vacía. Sin embargo, nos da informaciones valiosas sobre el tema y el autor. Nos dice que empezó su interés en la juventud, a la vez que se preocupaba como médico de la pelagra, también del genio y el delincuente. Nos muestra la unión que estos temas tienen en su obra, mostrando su explicación única (el mal salvaje en contra de Rosseau) y su intención de estigmatizar grandes grupos de población, delincuentes, negros, locos, pobres, prostitutas…, habitantes de otros lugares, pero también cercanos a las prósperas ciudades burguesas. Grupos unidos por las miserias, que los antropólogos meten en un absurdo cajón de sastre. Es lo que Quatrefages afirmaba en su ataque a Lubbock, el inferior puede estar lejos, tanto como al lado.

También nos dice el italiano que el libro sobre las razas fue de difícil publicación, a falta de editor, también de lectores quizá. Pero lo que el éxito posterior nos demuestra es que el racismo fue creciendo tras la guerra del norte contra el sur americano y por el incremento del interés por el colonialismo. El libro pertenece a un género literario paralelo al de libros de viajes, de autores bien diversos, Stevenson, Julio Verne, Mantegazza… (Mantegazza, 1876). También a esos libros sobre razas norteamericanos a que me he referido, los de Morton, Nott y Gliddon. Bien editados, con grabados dibujados con belleza y adecuada impresión. En distinto nivel, exposiciones y ferias también mostraban al diferente, así al deforme o al indígena. Y varios grupos sociales, considerados distintos o peligrosos, son condenados por medio de una biologización del comportamiento. Se considera —será una tendencia siempre constante en

la historia científica y cultural— que el determinismo morfológico es el primer y definitivo motor del ser humano.

Como muchos de estos libros, se trata de un cúmulo de informaciones (habitual en las obras lombrosianas) de muy diverso origen y valor; en este caso, a datos supuestamente científicos añade libros santos, de viajes, sobre lenguas o culturas. Cita personajes y escritos tan diversos como *The Descent of Man*, de Charles Darwin (Darwin, 2019; Puig-Samper, 2019) y el *Essai*, del conde de Gobineau, a Llyell y Wallace, a Morton y a Nott. Bajo complejo y ameno tono retórico oculta su intención de mostrar la supremacía del blanco, siendo en especial aquí benévolo con los *yankees* y con los hebreos. Variadas opiniones son recogidas, como siempre en su obra es muy ecléctico, apoyando tanto la degeneración como el evolucionismo. Pero en ambos casos siempre afirma lo mismo, que se encuentran grupos o pueblos que o bien se han detenido en su evolución o han retrocedido hacia su origen (Peset, 2018). Las uniones de razas muy diferentes son peligrosas. Considera un primitivo origen poligénico y una marcha desde los simios superiores hasta el hombre blanco, pasando por el negro, el amarillo y el semítico. El negro sería el que estaría más cerca de la animalidad, pero también lo está del loco, del idiota o cretino (en lo que insiste en el apéndice VII), del criminal, de enfermos, de prisioneros y delincuentes… son anormales en general. O también del feto o del niño, pues la filogenia sigue la embriogenia.

La nueva antropología va a emplear las ciencias físicas para el estudio del ser humano, abandonando la filosofía y la teología. Como en el caso del hombre de genio, pretende en estas páginas anunciar crudas verdades. Se ocupa del origen del ser humano, la pluralidad, la diferencia, la continuidad con la serie de seres vivientes. Así, unirá la historia con la naturaleza, si bien lo que en realidad hará es imponer la biología a la sociedad (Guillaumin, 1993; Roger, 1993). El negro tiene diferencias anatómicas y algunas fisiológicas, así como un olor especial que atrae a los perros de los esclavistas. Algo semejante afirma más allá del Atlántico J. Nott (Peset, 2018: 36-37). También resiste a ciertas enfermedades, malaria, fiebre amarilla…, que la medicina ampliará en el futuro. Para él los peores (o inferiores) entre los negros son los hotentotes y los bosquimanos, con los que se ensaña en varias partes de la obra (Teulié,

2020; Duckworth, 1915-1916). Nos señala así especies distintas de la blanca. Si bien, como reconoce, puede haber algunas semejanzas entre razas lejanas, se explican por causas accidentales, climáticas o geográficas. Estas similitudes podrían explicarse por el paso de grupos humanos de Asia a América, o bien por tratarse de fases comunes de la evolución.

Son temas muy diversos los que abarca, puede hablarnos sobre costumbres o religión, lenguas, escrituras o artes, instrumentos, sociabilidad o instituciones, en los que encuentra claras, clarísimas, diferencias morales y culturales. También en los tatuajes o diversos adornos corporales. Se refiere a muchas bárbaras costumbres, como la antropofagia, la sumisión de la mujer o la ebriedad y vicios sexuales. La inteligencia del negro se detiene en la pubertad, las lenguas africanas recuerdan a niños (Saffiotti, 1915-1916), sordomudos, afásicos, idiotas… no son capaces de conseguir lenguaje o pensamiento abstracto (Dias, 1993; Olender, 1993). Señala la diversidad antigua de lenguas por el frecuente uso o la falta de escritura, se pasa por todas las lenguas, desde el sensualismo del africano a la abstracción en el blanco. La importancia del dominio de la lengua para el ascenso social es reconocido por George Bernard Shaw en *Pygmalion*, en 1913, y por Jack London en *Martin Eden*, en 1909. Si bien puede llegar el hombre de color a domar animales o a trabajar los metales, será sin embargo inferior en inteligencia y artes, en el respeto a la familia, la religión o la nación. Y desde luego no llega a la perfección de la raza blanca, que culmina en la ciencia.

Esas diferencias son originales o bien producidas por el clima, el tiempo o por diversas circunstancias, instituciones o Gobiernos. Estas fronteras son preocupación esencial en su discurso, como muestra en las Letture IV y V. De la posibilidad primera hablan los monumentos antiguos, que muestran ya establecidas muchas razas, así los perros, los hebreos o los negros. Hubo varias razas distintas entre sí y con respecto a nosotros. El hombre primitivo debía ser semejante al negro. Surge aquí como siempre su gran teoría del atavismo, la permanencia o vuelta del ser humano primitivo a la sociedad evolucionada produce el delincuente, el enfermo, la prostituta…, el hombre y la mujer de color se ven estigmatizados por estas comparaciones. Al parecer hubo varios Adanes, y

se admite que hay concordancia entre la geografía, los hombres y los animales, siendo el ser humano el superior. La herencia es considerada más determinante que las circunstancias de esos pueblos, pues se suman los efectos de estas a aquella. Broca y Boudin insisten en la herencia del cráneo y la estatura, nos dice, pero influyen además el clima y la geografía, como los peores lugares de África y de América producen los peores negros y pieles rojas.

Precediendo el negro a otros seres humanos, sufrió alteración por el clima africano, la desecación del mar del Sáhara o bien por el hundimiento en antiguos continentes. Al ser llevado a América, el negro se convierte en raza "cosmopolita", con lenguas diversas y dispersión, pudiendo mejorar por los alimentos, la moral o la religión, en limpieza y vestidos, en honestidad e inteligencia, sentido de la propiedad y sociabilidad. Allí se encuentra con el dominio del oro y de la palabra, también de la máquina. De forma semejante a su mejor consideración del delito financiero que el de sangre (el burgués sobre el campesino o el proletario) en *L'uomo delinquente*, aquí señala que los Rothschild son mejores que Hércules o Rolando, el *yankee* es superior al blanco de España.

Así, el negro ha encontrado en el nuevo continente un ambiente distinto, la lucha por la existencia, el desarrollo y triunfo de los fuertes. Igual sucede con los hebreos, que se adaptan a los distintos lugares, se fortalecen por las persecuciones, destacan en muchas profesiones y superan incluso a los arios. Una curiosa herencia de las doctrinas de Galton o Darwin es convertir en positivas todas las pruebas de la vida, considerando que su ausencia produce degeneración o falta de mejora (Peset, 2001; Becquemont, 1993). Esta afirmación está relacionada con la comparación con la domesticación de animales, que para los indígenas americanos hicieran Buffon y algunos otros (Gerbi, 1960; Burkhardt, 1993; Roger, 1989; Benot, 1981: 193-225; Cañizares-Esguerra, 2007). Se está defendiendo al hombre blanco del norte, el capitalismo y la burguesía.

En la Lettura VI de *L'uomo bianco* vuelve a hablar de trazas de unidad y de causas de diferencia, como el clima, la emigración, la adaptación o su imposibilidad, los alimentos, el uso de órganos, en fin, las leyes de simetría. Además, insiste en Charles Darwin y la lucha por la existencia, la selección de la especie. Son repetidas las semejanzas y cercanías del

negro a los simios superiores, que considera semejantes a las razas humanas inferiores. Se duda entre varios tipos, o un único "melánico", con formas intermedias, por la acción del clima, de los accidentes telúricos, del hundimiento austral. Siempre se mantiene en sus doctrinas sobre el atavismo, siempre es posible la regresión en las razas, incluso en las superiores, afirma fiel a las doctrinas degeneracionistas. Recuerdos y tradiciones en África y México lo avalan, en la Biblia también.

Se ha depurado la crítica, ahora se insiste en aspectos tales como la psicología, pero la conclusión es la misma, terrible conclusión que inunda la cultura occidental. Podemos señalar con Raymond Corbey (1993) como estos temas, el salvaje primitivo, el hombre y la mujer negros, han repercutido en Sigmund Freud. Este color se asocia en Occidente con el dolor, señalemos. En los cuentos infantiles el diablo es negro, nos recuerda Cesare Lombroso. Sin duda eran apreciaciones que en su tiempo se consideraban ciencia, como en tiempos griegos considerar la Tierra plana. Y si bien fueron o pretendieron ser métodos bastante exactos los de estos peligrosos antropólogos, las selecciones, comparaciones e interpretaciones de los hechos fueron absurda y brutalmente disfrazadas. No se puede admitir que un ángulo más o menos agudo en la cara o en el cráneo indique demasiado y, desde luego, no se puede inferir superioridad o inferioridad ni derivar de ahí condenas o prácticas condenatorias.

En realidad, se estaban confundiendo hechos con valores y esa ciencia estaba devolviendo a unos científicos, a una sociedad, la misma imagen que se tenía de ella previamente, como señalaba Jacques Roger (1993). Una sociedad blanca y jerarquizada, injusta y cruel que tras duras agresiones contra seres indefensos se estaba justificando, absurdamente pretendiendo defenderse. Era tan falso considerar la Tierra plana como inferior al hombre de color, pues a diferencia de lo pensado por siglos, los seres humanos son iguales. Y hoy también se duda de ese dominio total que el hombre pretende sobre los otros reinos, esa explotación cruel de la naturaleza a la que sin duda pertenecemos. Aunque algunos científicos de la época pensasen en ese dominio de un presunto ser superior —y le diesen valor académico y científico—, muchos de sus escritos fueron tremendos errores con brutales consecuencias.

En fin, en la Lettura VII, que denomina "conclusiones", queda abierto a

la unigenia y la poligenia, pero se mantiene firme en las diferencias del blanco y el negro y entre los animales, ya sean especies o géneros. Incluso admitiendo una evolución darwiniana, hay diferencias tan profundas como evidentes. Y repite los terrenos en que ha dado la batalla, anatomía y fisiología, cultura, política y religión. Dos grandes razas habría pues, la blanca y la de color. El blanco posee simetría en el cuerpo —según los cánones clásicos— y elevada cultura, por boca de Cristo o Buda ha proclamado la libertad del esclavo, el derecho a la vida, el respeto al anciano, a la mujer y al débil, el perdón al enemigo. En fin, ha engendrado la nacionalidad y la libertad de pensamiento. Es un gran panorama esta obra, como gusta en sus escritos. Muestra en sus páginas esa evolución de la naturaleza, que al entrar en la total creación, humilla el orgullo del hombre. Estas lucubraciones lo llevan a preguntarse por la especie perdida, el animal, el simio o el fósil intermediario (Richard, 1993). Si bien se puede asentir en que Lombroso no fue partidario del colonialismo ni del militarismo (Aramini y Bovo, 2020), como Elvira Arquiola señala para Broca, el uso de sus páginas era un enorme peligro (Röhr, 1992).

También llegó pronto al sur el enfrentamiento entre pueblos anglosajones y latinos, produciendo una amplia literatura que se divide entre los dos frentes. De gran interés es la obra de Napoleone Colajanni (1904), catedrático en Nápoles, sobre razas superiores e inferiores, traducida en Barcelona. Se discute allí esta primacía en el poder y en el imperio, a lo que el autor responde muy prudentemente que no hay razas puras, que todos los pueblos han tenido momentos de esplendor y decadencia y que siempre es posible la recuperación del impulso, para lo que proporciona curiosas recetas. Lo que nos interesa es que se repiten esas dudas entre el mayor valor de los pueblos autóctonos y el de los invasores. La defensa de lo autóctono fue iniciada en Italia por Manzoni en sus escritos sobre los longobardos, en el sentido de la defensa francesa. E igualmente G. Sergi niega el valor de las aportaciones de los pueblos bárbaros. Asimismo, Colajanni es benévolo con los países latinos, no solo Italia, también España y Francia. También es interesante Alfredo Niceforo, quien siguiendo esa distinción lombrosiana entre los italianos del norte y los del sur, los caracteriza por su carácter más ario o más latino. Se muestra ecléctico como Lombroso, pues aunque reconoce la mayor

capacidad para el progreso a aquellos, cree que los del sur son más propios para la genialidad, pensando sin duda en muchos escritores, artistas y músicos (Aramini y Bovo, 2020; Guidi, 2017; Angelotti, 1915-1916). Eran todos estos libros —como los anglosajones— siempre escritos para un amplio público, por lo que muchos llegarían al Caribe. Eran tiempos de nacionalismos e imperios, de racismo y esclavitud. Los sabios y científicos se ocuparon de estos temas, pero unos lo hicieron mejor que otros.

BIBLIOGRAFÍA

Álvarez Peláez, R. (1985): *Sir Francis Galton, padre de la eugenesia*, Madrid, CSIC.

Amringe, W. F. Van (1848): *An Investigation of the Theories of the Natural History of Man, of Lawrence Prichard, and Others. Founded upon Animal Analogies: and an Outline of a New Natural History of Man, founded upon History, Anatomy, Physiology, and Human Analogies*, Nueva York, Baker & Scribner.

Angelotti, G. (1915-1916): "Di alcuni caratteri differenziali fra dolico e brachicefalo", en *Volume giubilare in onore di Gouseppe Sergi. Rivista di Antropologia. Atti della Società Romana di Antropologia*, vol. XX, Roma, Presso la Sede della Società, Tip. Editrice degli Olmi di C. Tessitori, pp. 3-30.

Aramini, A. y Bovo, E. (dirs.) (2018): *La Pensée de la race en Italie, du romantisme au fascisme*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté.

— (2020): "Autour de la pensée raciale et raciste en Italie (1850-1945)", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 146, 1 de septiembre, https://journals.openedition.org/chrhc/14628

Arquiola, E. (1976): "Paul Broca y la antropología positivista francesa", *Asclepio*, vol. XXVIII, pp. 51-92.

— (1980): "Racismo y Antropología en Francia", en Albarracín Teulón, A., López Piñero, J. M. y Sánchez Granjel, L. (eds.), *Medicina e Historia*, Madrid, Editorial de la Universidad Complutense, pp. 235-249.

Augstein, H. F. (1999): *James Cowles Prichard's Anthropology. Remaking the Science of Man in Early Nineteenth Century Britain*, Leiden, Amsterdam, Brill/Rodopi, Clio Medica, The Wellcome Institute Series in the History of Medicine.

Balibar, É. (1993): "Racisme et nationalisme: une logique de l'excès", en Wieviorka, M. (dir.), *Racisme et modernité*, París, Éditions la Découverte, pp. 78-81.

Banton, M. (1979): *A ideia de raça*, Lisboa, Ediçôes 70.

Becquemont, D. (1993): "Les effets pervers de la protection sociale", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. II, pp. 14-27.

Benot, Y. (1981): *Diderot de l'athéisme à l'anticolonialisme*, París, François Maspero.

Blankaert, C. (2009): *De la race à l'évolution. Paul Broca et l'anthropologie française (1850-1900)*, París, L'Harmattan.

Bordier, A. (1884): *La colonisation scientifique et les colonies françaises*, París, C. Reinwald, Libraire-Éditeur.

Boulle, P.-H. (2007): *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, París, Perrin.

Broca, P. (1860): *Recherches sur l'hybridité animale en général et sur l'hybridité humaine en particulier*, París, Imprimerie de J. Claye.

— (1863): "[Meeting of] April 21st, 1863", *The Anthropological Review*, nº 1, pp. 191-192.

Burgio, A. (dir.) (1999): *Nel nome della razza. Il razzismo nella storia d'Italia, 1870-1945*, Bolonia, Il Mulino.

Bury, J. (1971): *La idea del progreso*, traducción de Elías Díaz y Julio Rodríguez Aramberri, Madrid, Alianza Editorial.

Burke, L. (ed.) (1848-1849): *The Ethnological Journal*, Londres, Robert Stanton Swift *et al.*

Burkhardt, R. W. (1993): "Konrad Lonrenz et le pas d'oie", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. II, pp. 46-57.

Camps, Dr. (1863): "Troops in India", *The Anthropological Review*, vol. 1, pp. 410-412.

Cañizares-Esguerra, J. (2007): *Cómo escribir la historia del Nuevo Mundo: historiografías, epistemologías e identidades en el mundo del Atlántico del siglo XVIII*, México, Fondo de Cultura Económica.

Colajanni, N. (1904): *Razas superiores y razas inferiores ó latinos y anglo-sajones*, traducción y prólogo de José Buixó Monserdá, Barcelona, Biblioteca Sociológica Internacional, Imprenta de Henrich.

Corbey, R. (1993): "Freud et le sauvage", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. II, pp. 83-103.

Darwin, Ch.; Puig-Samper, M. A. y Pelayo, F. (2019): *Darwin. El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Madrid, Los Libros de la Catarata.

Dias, N. (1993): "Langues inférieurs, langues supérieurs", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 95-109.

Drouin, A.-M. (1993): "La physiognomonie dépassée ou surpassée", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 80-94.

Duckworth, W. L. H. (1915-1916): "Descrizione di un boscimano del Sud Africa", *Volume giubilare in onore di Gouseppe Sergi. Rivista di Antropologia. Atti della Società Romana di Antropologia*, vol. XX, Roma, Presso la Sede della Società, Editrice degli Olmi di C. Tessitori, pp. 1-7.

Evrie, J. H. Van (1853): *Negroes and Negro "Slavery"; The First, an Inferior Race–The Latter, its Normal Condition*, Nueva York, Day Book Office.

— (1861): *Negroes and Negro "slavery": the first an inferior race: the latter its normal condition*, Nueva York, Van Evrie, Horton and Co.

— (1868): *White Supremacy and Negro Subordination or, Negroes a Subordinate Race, and (so-called) Slavery its Normal Condition with an Appendix, Showing the Past and Present Condition of the Countries South of USA*, 2ª ed., Nueva York, Van Evrie, Horton and Co.

Fabre, P. (1897): *Coup d'oeil sur la Géographie* médicale, *son passé, son présent et son avenir*, París, G. Steinheil.

Ferguson, N. (2011): *El Imperio Británico*, Barcelona, Penguin Random House Grupo Editorial, S. A. U.

Foucault, M. (1992): *Genealogía del racismo*, Madrid, Las Ediciones de la Piqueta.

Frigessi, D. (2003): *Cesare Lombroso*, Turín, Giulio Einaudi editore.

García, A. y Álvarez, R. (1999): *En busca de la raza perfecta: eugenesia e higiene en Cuba (1898-1958)*, Madrid, CSIC.

García González, A. (2008): *El estigma del color. Saberes y prejuicios sobre las razas en la ciencia hispanocubana del siglo XIX*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea.

GASPARD, F. (1993): "Racisme et nationalité", en Wieviorka, M. (dir.), *Racisme et modernité*, Éditions la Découverte, París, pp. 152-158.

GERBI, A. (1960): *La disputa del Nuevo Mundo*, México, Fondo de Cultura Económica.

GOBINEAU, A. DE (1884): *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 2ª ed., París, Firmin-Didot et Cie.

GOSSETT, Th. F. (1997): *Race. The History of an Idea in America*, Nueva York, Oxford, Oxford University Press.

GRMEK, M. D. (1963): "Géographie médicale et histoire des civilisations", *Annales*, vol. 18, nº 6, pp. 1071-1097.

GOULD, S. J. (1996): *La falsa medida del hombre*, Barcelona, Crítica.

GUIDI, F. (2017): *Cesare Lombroso e le razze criminali. Sulla teoria dell'inferiorità dei meridionali*, Lucca, Argot Edizioni.

GUILLAUMIN, C. (1993): "La 'différence culturelle'", en Wieviorka, M. (dir.), *Racisme et modernité*, París, Éditions la Découverte, pp. 149-151.

GUY, Y. (1993): "Quand la raison médicale vacillait", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp.112-126.

HAMELIN, D. y JAHAN, S. (2020): "La fabrique européenne de la race (17e-20e siècles): Introduction", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 146, 1 de septiembre, https://journals.openedition.org/chrhc/14433

HANNAFORD, I. (1996): *Race. The History of an Idea in the West*, Foreword by Bernard Crick, Washington, Baltimore, The Woodrow Wilson Center Press, The Johns Hopkins University Press.

HARTLEY, L. (2001): *Physiognomy and the Meaning of Expression in Nineteenth-Century Culture*, Cambridge, Cambridge University Press.

HOCHSCHILD, A. (2017): *El fantasma del rey Leopoldo*, Barcelona, Malpaso Ediciones, S. L. U.

HUERTAS, R. (1987): *Locura y degeneración*, Madrid, CSIC.

HUNT, J. (1863a): "Introductory Addres on the Study of Anthropology", *The Anthropological Review*, vol. 1, pp. 1-20.

— (1863b): "On Ethno-Climatology; or the Acclimatization of Man", *Transactions of the Ethnological Society of London*, vol. 2, pp. 50-83.

— (1867): "On Physio-Anthropology, its Aim and Method", *Journal of the Anthropological Society of London*, vol. 5, pp. CCIX–CCXL.

JACKSON, J. W. (1863): *Ethnology and Phrenology as an Aid to the Historian*, Londres, Trübner & Co., Edimburgo, MacLachln & Stewart.

JACQUINOT, H. (dir.) (1846): "Considérations générales sur l'anthropologie suivies d'observations sur les races humaines de l'Amérique méridionale et de l'Océanie", en Jacquinot, M., *Voyage au pole sud et dans l'Océanie*, París, Gide et Cie, vol. II, pp. 1-207.

KNOX, R. (1850): *The Races of Men: a Fragment*, Filadelfia, Lea & Blanchard.

— (1863a): "Ethnological Inquiries and Observations", *The Anthropological Review*, vol. 1, pp. 246-263.

— (1863b): "On the Application of the Anatomical Method to the Discrimination of Species", *The Anthropological Review*, vol. 1, pp. 263-270.

LOMBROSO, C. (1892): *L'uomo bianco e l'uomo di colore. Letture su l'origine e la varietà delle razze umane. Seconda edizione con aggiunta di 7 Appendici con incisioni*, Firenze, Torino, Roma, Fratelli Bocca.

LORIMER, D. A. (1978): *Colour, Class, and the Victorians*, Leicester, Leicester University Press, Nueva York, Holmes & Meier.

MANTEGAZZA, P. (1876): *Rio de la Plata e Tenerife*, Milán, Libreria Editrice G. Brigola.

MARSHALL, P. J. y WILLIAMS, G. (1982): *The Great Map of Mankind. British Perceptions of the World in the Age of Enlightenment*, Londres, Melbourne y Toronto, J. M. Dent & Sons Ltd.

MASSIN, B. (1993): "Lutte des classes, luttte des races", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 127-143.

MORENO, R. (1983): "José Antonio de Alzate", en López Piñero, J. Mª *et al.*, *Diccionario Histórico de la Ciencia Moderna en España*, Barcelona, Ediciones Península, vol. I, pp. 51-53.

MORTON, S. G. (1839): *Crania Americana: or a Comparative View of the Skulls of the Various Aboriginal Nations of North and South America*, Filadelfia, J. Dobson.

— (1842): *Brief Remarks on the Diversities of the Human Species, and on some Kindred Subjects being an Introductory Lecture Delivered before the Class of Pennsylvania Medical College in Philadephia*, Filadelfia, Merrihew and Thompson.

— (1848): "Account of a Craniological Collection; with Remarks on the Classification of Some Families of the Human Race", *Transactions of the American Ethnological Society*, vol. 2, pp. 217-222.

NANI, M. (2009): "Lombroso e le razze", en Montaldo, S. y Tappero, P. (dir.), *Cesare Lombroso cento anni dopo,* Turín, UTET, pp. 165-174.

NARANJO OROVIO, C. y GARCÍA GONZÁLEZ, A. (1996): R*acismo e inmigración en Cuba en el siglo XIX*, Madrid, Doce Calles.

NOTT, J. C. (1844): *Two Lectures on the Natural History of the Caucasian and Negro Races*, Mobile, Dade and Thompson.

— (1849): *Two Lectures on the Connection between the Biblical and Physical History of Man. Delivered by Invitation, from the Chair of Political Economy, etc., of the Lousiana University, in December, 1848*, Nueva York, Bartlett and Welford.

NOTT, J. C. y Gliddon, G. R. (1854): *Types of Mankind; or, Ethnological Researches, based upon the Ancient Monuments, Paintings, Sculptures, and Crania of Races, and upon their Natural, Geographical, Philological, and Biblical History*, Filadelfia, Lippincott, Grambo & Co.

— (1857): *Indigenous Races of the Earth; or, New Chapters of Ethnological* Inquiry, Filadelfia, J. B. Lippincott & Co.

OLENDER, M. (1993): "Usages 'politiques' de la préhistoire indo-européenne", en Wieviorka, M. (dir.), *Racisme et modernité*, París, Éditions la Découverte, pp. 85-97.

PESET, J. L. (1987): *Ciencia y libertad*, Madrid, CSIC.

— (1993): *Las heridas de la ciencia*, Valladolid, Junta de Castilla y León.

— (1994): "El espacio americano y el nacimiento de la Geografía médica", en Bénassy, M. C. *et al*, *Nouveau monde et renouveau de l'histoire naturelle*, vol. III, París, Presses de la Sorbonne Nouvelle, pp. 221-245.

— (2001): "Genio y degeneración en Gina Lombroso", *Frenia*, vol. I, nº 1, pp. 121-128.

— (2018): *Ciencia y marginación. Una historia de negros, locos y criminal*es, Madrid, Ediciones Doce Calles.

PESET, J. L. y Huertas, R. (1986): "Del 'ángel caído' a la enfermedad mental", *Asclepio*, nº 38, 215-240.

PESET, J. L. y Peset, M. (1975): *Lombroso y la escuela positivista italiana*, Madrid, CSIC.

POGLIANO, C. (2020): *Brain and Race. A History of Cerebral Anthropology*, Leiden, Brill.

PRUM, M. (2020): "Le discours britannique sur la race", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 146, 1 de septiembre, https://journals.openedition.org/chrhc/14543

PUCCINI, S. (1993): "La femme ou l'humanité inachevée", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 50-63.

Puig-Samper, M. A. (2019): *El evolucionismo*, Ciudad de México, El Colegio de México.

Quatrefages, A. De (1861): *Unité de l'espèce humaine*, París, L. Hachette et Cie.

— (1871): *La race prusienne*, París, Hachette.

— (1877): *L'espèce humaine*, 2ª ed., París, Librarie Germer Baillière et Cie., Bibliothèque Scientifique Internationale.

Richard, N. (1993): "La fabrique du précurseur", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 64-79.

Roger, J. (1989): *Buffon un philosophe au Jardin du Roi*, París, Fayard.

— (1993): "Postface: la science nous renvoie notre image", en Blankaert, C. (dir.), *Des sciences contre l'homme*, París, Éditions Autrement, vol. I, pp. 128-135.

Röhr, W. *et al*. (hrsg.) (1992): *Faschismus und Rassismus*, Berlín, Akademie Verlag.

Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland (1863): "Ethnology and Phrenology", *The Anthropological Review*, vol. 1, pp. 118- 129.

Rupke, N. y Lauer, G. (eds.) (2020): *Johann Friedrich Blumenbach. Race and Natural History, 1750-1850*, Abingdon, Oxon, Nueva York, Routledge.

Saffiotti, U. (1915-1916): "Differenze mentali fra Fanciulli bianchi e fanciulli indiani e negri", *Rivista di Antropologia. Atti della Società Romana di Antropologia*, vol. XX, Roma, Presso la Sede della Società, Editrice degli Olmi di C. Tessitori, pp. 1-20.

Sánchez-Gómez, L. A. (2013): "Human Zoos or Ethnic Shows? Essence and contingency in Living Ethnological Exhibitons", *Culture & History Digital Journal*, vol. 2, nº 2.

Sebastiani, S. (2008): *I limiti del progresso. Razza e genere nell'Illuminismo scozzese*, Bolonia, Il Mulino.

— (2020): "Temps, progrès et races dans les Lumières écossaises", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 146, 1 de septiembre, http://journals.openedition.org/chrhc/14482

Sera-Shriar, E. (2013): *The Making of British Anthropology, 1813-1871*, Londres y Brookfield VT, Pickering and Chatto.

Summers, M. (2019): *Madness in the City of Magnificent Intentions: A History of Race and Mental Illness in the Nation's Capital*, Oxford, Oxford University Press.

Stanton, W. (1960): *The Leopard's Spots: Scientific Attitudes toward Race in America 1815-1859*, Chicago, University of Chicago Press.

Stocking, G. W. (1971): "What's in a Name? The Origins of the Royal Anthropological Institute (1837-1871)", *Man*, nº 6, pp. 369-390.

Teulié, G. (2020): "Genèse de l'apartheid : histoire et 'race' en Afrique du Sud", *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, nº 146, 1 de septiembre, http://journals.openedition.org/chrhc/14568

Thierry, A. (1843): *Histoire de la conquête d'Angleterre par les normands*, 6ª ed., París, Just Tessier, Libraire-Éditeur.

Uya, O. E. (1989): *Historia de la esclavitud negra en las Américas y el Caribe*, Buenos Aires, Editorial Claridad S. A.

CAPÍTULO 8

DEMOCRACIA RACIAL, MESTIZAJE Y CULTURA DEL PRIVILEGIO EN LA HISTORIA DE AMÉRICA LATINA

ALINE HELG

En 2018, la Comisión Económica de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) para América Latina y el Caribe, la CEPAL, denunció lo que llamó "la cultura del privilegio" como "un sustrato profundo en que se cimienta y reproduce la desigualdad en América Latina y el Caribe". Según su análisis:

> [La] génesis [de la cultura del privilegio] es indiscernible de la conquista y la colonización, por medio de las cuales se sometió a poblaciones indígenas a trabajos forzados y a personas afrodescendientes a la esclavitud, se expropiaron los bienes y riquezas de los pueblos originarios, se prohibieron sus creencias y valores, se les aplicó un maltrato sistemático y se les negó todo estatuto de ciudadanía. Esta cultura de la negación del otro fue concomitante con privilegios económicos, políticos y sociales vinculados a diferencias adscriptivas y semiadscriptivas: raza, etnia, género, origen, cultura, lengua y religión. Constituye, a su vez, la base histórica de la cultura del privilegio que, con distintas expresiones y rangos, se perpetúa hasta hoy (Bielschowsky y Torres, 2018: 45).

Simultáneamente, la CEPAL afirmó que las desigualdades étnicas y raciales eran ejes estructurantes de la desigualdad social en América Latina y el Caribe. El diagnóstico de la CEPAL no era excepcional; se inscribía en un proceso de descualificación del mito de la democracia o armonía racial latinoamericana empezado a fines de los años setenta a raíz de movilizaciones de colectividades de indígenas y afrodescendientes y que, después del "giro al multiculturalismo" dos décadas más tarde, incitó varios organismos internacionales a interesarse en el racismo estructural que desde la colonia minaba el potencial de la región (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006; OEA, 2011; Banco Mundial, 2015; CEPAL, 2016). Así, un estudio del Banco Mundial (2018: 107) sobre afrodescendientes concluye: "Los viejos paradigmas que guiaban el entendimiento de las relaciones

etno-raciales en la región —como el mito de la democracia racial— han cedido el paso a teorías nuevas, mejor informadas, sobre las causas de su exclusión persistente".

Como es sabido, el concepto de democracia racial latinoamericana nació a raíz de la publicación en 1933, por el sociólogo brasileño Gilberto Freyre, de *Casa-grande & senzala: formación de la familia brasileña bajo el régimen de economía patriarcal*. A la vez etnográfico y literario, el texto de Freyre trascendía las interpretaciones racistas y biologistas de Brasil en su época, para valorar positivamente el mestizaje cultural, exaltando la contribución de "el indígena", "el esclavo negro" y "el colonizador portugués" en la formación de la identidad brasileña. Centrado en la hacienda patriarcal y esclavista del nordeste colonial dominada por el hombre portugués blanco, el libro de Freyre borraba la dimensión de violencia racial y de género de la colonización y de la esclavitud, para resaltar una sociedad brasileña de mezcla voluptuosa de las tres razas. Al restar el análisis socioeconómico, Freyre desarrolló también la tesis de la supuesta dulzura de la esclavitud en Brasil, en comparación con el sur de Estados Unidos. De allí nació la teoría de la democracia racial brasileña, por extensión latinoamericana, en oposición a la segregación racial violenta de Estados Unidos, aunque Freyre no utilizó la expresión de "democracia racial" antes de 1962 (Guimarães, 2002: 317).

Traducido al español, inglés y francés entre 1942 y 1952, el libro de Freyre alcanzó fama internacional entre los medios académicos, que después de los horrores racistas perpetrados por el nazismo, acogieron de buena gana la imagen de paraíso tropical que Freyre les ofrecía, de una sociedad brasileña sin mayores conflictos raciales y enriquecida por los aportes culturales de portugueses, africanos e indígenas. Al mismo tiempo, los estudios comparativos sobre esclavitud de los historiadores estadounidenses Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen* (1946), y Stanley Elkins, *Slavery: A Problem in American Institutional and Intellectual Life* (1959), parecían confirmar la tesis de Freyre del carácter más "suave" de la esclavitud y más "armónico" de las relaciones raciales, no solo en Brasil, sino en el conjunto de América Latina, en comparación con la opresión racial estructural y patente de Estados Unidos. Esta tesis se reforzó a medida que en los Estados Unidos de los años cincuenta el

movimiento pacífico de los afroamericanos para sus derechos civiles confrontó la violencia de los supremacistas blancos, visible en las pantallas de televisión del mundo entero.

Sin embargo, en los mismos años cincuenta, la raza —entendida conjuntamente como "líneas de ascendencia o de 'sangre'" y "rasgos culturales" (Wade, 2021: 26)— también estructuraba las sociedades latinoamericanas y contribuía a definir la posición y trayectoria de cada individuo. De allí surge la pregunta de cómo fue posible que la teoría de la democracia racial haya podido establecerse en dicho contexto y borrar siglos de explotación y discriminación del "indio" y del "negro", para utilizar las mismas categorías de Freyre, o siglos de "cultura del privilegio" y de negación del otro, según los términos de la CEPAL en 2018.

En el presente capítulo, se mostrará cómo la raza y la etnia han estructurado las sociedades latinoamericanas, legalmente bajo la colonización por las monarquías española y portuguesa, y de manera más o menos declarada hasta mediados del siglo XX, cuando se establece la teoría de la democracia racial. Se resaltará cómo, en cada periodo histórico, incluidas las independencias, las discriminaciones etnorraciales y su contraparte, la cultura del privilegio, se consolidaron, apilándose sin redistribuir las cartas hasta culminar en el racismo seudocientífico y la ideología del blanqueamiento a partir de la segunda mitad del siglo XIX. A continuación, se examinará el ascenso de la teoría o mito de la democracia racial latinoamericana y de la ideología del mestizaje entre los años treinta y cincuenta, y su permanencia hasta finales de los años setenta, en parte porque permitió presentar a América Latina como la antítesis de los Estados Unidos imperialistas y fundamentalmente racistas. Después, se explorará cómo el mito empezó a desarticularse bajo las exigencias de reconocimiento de las poblaciones indígenas y afrodescendientes y a ser refutado por investigadores y activistas indígenas y afrodescendientes, con fuerza creciente a partir del giro multicultural de los años noventa. Asimismo, se prestará atención en el aparente apoyo que indígenas y afrodescendientes encontraron en organismos internacionales para demostrar la discriminación que enfrentaban, como la Organización Internacional del Trabajo (OIT) con su Convenio 169 de 1989 sobre

Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (Unesco) y su Ruta del Esclavo, y la Declaración de la Conferencia Mundial contra el Racismo reunida por la ONU en Durban, Sudáfrica, en 2001. Finalmente, se examinarán las nuevas constituciones y las preguntas etnorraciales formuladas en censos de población recientes con el fin de visibilizar las poblaciones indígenas y afrodescendientes. Aunque esta nueva visibilidad contribuye a documentar el racismo estructural de la región, ¿podría debilitar la reproducción de los privilegios y desigualdades heredadas del periodo colonial?

RAZA, ETNICIDAD Y RELIGIÓN: CATEGORÍAS COLONIALES ESTRUCTURANTES

En la época colonial, la raza, la etnicidad y la religión fueron categorías estructurantes de las sociedades latinoamericanas, dominadas por una pequeña élite blanca, católica, originaria de la península ibérica y marcada por su *ethos*. En las Américas, como en España y Portugal, la ley definía a las personas que se podían esclavizar: los cautivos en tiempo de guerra, siendo enemigos de la fe cristiana; los nacidos de madres esclavizadas; y los que, siendo libres, "se dejaban vender" (Lucena Salmoral, 1995: 36-37). En realidad, en las colonias americanas, la esclavitud fue racial. Al principio de la colonización, esta ley permitió la esclavización de los "indios" del Caribe y del continente tomados en las guerras de conquista, al mismo tiempo que justificó el desplazamiento de la península de "negros ladinos", mulatos, moriscos y bárbaros esclavizados. Pero ya a principios del siglo XVI numerosos africanos fueron capturados y esclavizados en el reino del Congo y deportados a las Américas por comerciantes portugueses —con la justificación colectiva de que eran "bárbaros" e infieles que habían rechazado el cristianismo—. Después de 1542, cuando la Corona española prohibió la esclavización de los indígenas por razones demográficas, socioeconómicas, políticas y religiosas, la casi totalidad de los esclavizados del "Nuevo Mundo" ya eran "negros" deportados de África, cuyos números siguieron creciendo con el desarrollo de la trata transatlántica, y a los cuales se añadieron sus

descendientes nacidos en las colonias americanas. Por tanto, la esclavización de los indios no cesó por completo pero se focalizó en los "rebeldes", "bárbaros" o tachados de caníbales capturados "en justa guerra", como los mapuches en Chile durante el siglo XVII. En Brasil, a partir de 1560 las importaciones de africanos esclavizados se multiplicaron rápidamente y con ellas la esclavitud de los negros, pero sin cuestionar la esclavización de los indígenas, generalmente asimilados a salvajes y caníbales (Klein, 1986)[76].

El principio jurídico de la "limpieza de sangre" fue otra característica peninsular que se volvió racial en las Américas, donde dejó de apuntar a las personas con ancestros judíos o musulmanes para focalizar en los descendientes de africanos. Los blancos, los indios y su progenie mestiza podían reclamar la limpieza de sangre, pero los negros "puros" o mezclados, esclavizados o libres, eran excluidos por sus supuestas "mala raza" y "origen depravado" permanentes. La ascendencia africana era implícitamente radicada en África a través de la trata negrera transatlántica, un estigma hereditario llamado la "mancha de la esclavitud". La presencia de un solo abuelo o bisabuelo negro en la genealogía de una persona justificaba su exclusión. En las colonias, como en la península, las pruebas de limpieza de sangre eran ineludibles, además de las de nacimiento legítimo y honorabilidad, para la mayoría de cargos civiles, militares y eclesiásticos, para la admisión en colegios y universidades, el ejercicio legal de ciertas artes y oficios y para todo tipo de privilegios y honores. Al negar la limpieza de sangre de manera colectiva a los negros, mulatos, pardos, zambos, cuarterones y hasta quinterones, la Corona española excluyó a generaciones de afrodescendientes libres de toda promoción social —hasta las independencias en América continental y hasta los años ochenta del siglo XIX en Cuba y Puerto Rico—. Aunque también vigente en el imperio portugués, el requisito de la "limpeza de sangue" fue menos sistemático en Brasil, donde la Inquisición no implantó un tribunal, a pesar de los numerosos nuevos cristianos que se establecieron allí (Martínez, 2008; Helg, 2014; Figueiroa-Rego, 2016).

En cuanto a los indígenas, en las colonias españolas del continente americano con importantes civilizaciones preexistentes, se les impuso el

sistema, también racial, de las dos repúblicas —la república de indios que disponía de pequeños resguardos de tierras concedidos por el rey, y la república de españoles—. Los indígenas estaban legalmente excluidos de residencia en la república de españoles, a la cual estaban adscritos los africanos y afrodescendientes esclavizados o libres, que además no tenían derecho a relaciones con los indígenas (que supuestamente podrían contaminar con sus malas costumbres y sangre). Todas las tierras de las Américas fueron declaradas "de nadie" y colocadas bajo la soberanía de la Corona española, que progresivamente reservó algunas como resguardos de indios y distribuyó o vendió otras a peninsulares y sus descendientes criollos, un proceso que llevó a la concentración de la propiedad de tierras y a la formación de grandes haciendas (Peset y Menegus, 1994).

Además de la limpieza de sangre y de la esclavitud, el tributo también se edificó sobre principios de raza en la América española, aunque sin tener equivalencia en Brasil. El tributo de indios simbolizó el dominio de la monarquía española sobre sus nuevos vasallos amerindios. Pasó a ser una contribución importante en dinero, producción y/o trabajo impuesta a los indígenas adultos. Al mismo tiempo, los españoles, sin consideración por sus calidades, fueron colectivamente exentos del tributo gracias a su estatuto de conquistadores, un privilegio que después se extendió a sus descendientes blancos criollos y a los nuevos inmigrantes peninsulares. La monarquía española quiso también someter al tributo las categorías sociorraciales de personas libres nacidas del mestizaje entre conquistadores, esclavos africanos, e indígenas, así como las nacidas de manumisiones de esclavos. Impuso el "tributo de castas" a todos los afrodescendientes (negros, mulatos y zambos libres), pero dejó a los virreyes precisar su ejecución, que no siempre fue regular. En cuanto a los mestizos (de ascendencia mixta indígena y blanca), fueron generalmente exentos del tributo (Pollack, 2016).

Por supuesto, estas instituciones y leyes coloniales no siempre se aplicaron estrictamente, y dejaban estrechas aberturas que algunos indígenas y afrodescendientes, individual o colectivamente, se esforzaron en aprovechar, sobre todo en las regiones rurales y la inmensa periferia con poca presencia del Estado y la Iglesia. Aunque la identificación de los afrodescendientes con la esclavitud racial tendía a obligar a los "libres de

color" a comprobar su condición, el crecimiento de la población de color libre permitió a ciertos esclavos fugitivos esconderse en barrios populares y territorios marginales. El tributo de indios no siempre pudo recaudarse entre la población autóctona "sometida" pero diseminada en los llanos y las selvas. Además, en las ciudades, artesanos, labradores, domésticos, transportadores y vagabundos formaban una "plebe" muy diversa compuesta no solo de castas, sino también de blancos pobres. Esta realidad demográfica compleja obligaba a las élites blancas, peninsulares y criollas, a justificar su monopolio de los puestos honorables y privilegios no solo en términos raciales, sino también socioculturales, de gente decente versus plebe inculta (Cope, 1994: 18-26; Loveman, 2014: 61-76).

INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES SEGÚN LAS REFORMAS BORBÓNICAS

Las reformas borbónicas, que buscaron centralizar la administración de la monarquía española, incrementar sus ingresos fiscales y mejorar el control estatal sobre las corporaciones y los grupos privilegiados, tuvieron impactos diversos y a veces contradictorios sobre los distintos componentes de la sociedad colonial. Las campañas de conquista de las fronteras del imperio resultaron en el reasentamiento en nuevos pueblos de gentes viviendo fuera de la ley, entre ellas esclavos fugitivos que pudieron pasar por libres. Pero en algunos casos la política de conquista por la cruz y la espada de los "indios indómitos" fracasó o se concluyó con tratados de paz con "naciones" indígenas reconocidas como soberanas (Weber, 1998).

En general, las reformas borbónicas correspondieron a un periodo de mayor crecimiento demográfico y mestizaje, lo cual generó inquietudes entre las élites criollas blancas, presionadas desde abajo por artesanos y contratistas de ascendencia racial mixta, y desde arriba, por peninsulares que se beneficiaban de privilegios reales. La Corona no cuestionó el principio de la limpieza de sangre excluyendo a los afrodescendientes, salvo para asegurar la defensa militar de su imperio. Frente a la falta de blancos dispuestos a alistarse en las milicias, tuvo que reclutar a milicianos "pardos y morenos" y extenderles algunos privilegios reservados a blancos, pero limitó su promoción al grado de capitán

(Vinson, 2001). Paralelamente, la Pragmática Sanción de 1776, que en España sometía la unión de parejas de menores de 25 años, de clase y condición desiguales, al consentimiento de sus padres, fue aplicada a las colonias en 1778 con la meta adicional de restringir los matrimonios de afrodescendientes con blancos, indios y mestizos. Al mismo tiempo, no se aplicó a las uniones exclusivamente entre afrodescendientes, considerados depravados por naturaleza, a menos que fueran oficiales de la milicia. Además, la Pragmática recordaba a los indios que no podían tener "trato y comunicación con los mulatos, negros y demás semejantes razas" y estipulaba que "si algún indio quiere contraer matrimonio con persona de dichas castas", su descendencia sería excluida de la limpieza de sangre (Helg, 2014: 151).

Ciertamente, la Real Pragmática sobre matrimonios tuvo un impacto limitado sobre los sectores populares caracterizados por el mestizaje y a menudo viviendo en uniones libres. La realidad demográfica americana, además, era tal que los blancos calificados para la limpieza de sangre, fueran peninsulares o criollos, eran demasiado pocos para ocupar todos los cargos reservados para ellos. Por consiguiente, se abrieron oportunidades para los mestizos, por tanto, aptos para la limpieza de sangre. Además, unos escasos pardos y mulatos de ascendencia africana discreta lograron asistir a universidades y ser nombrados en cargos poco prestigiosos. Fuera de estos casos, la Corona no permitió la ascensión social a afrodescendientes con méritos, sino muy excepcionalmente y contra pago. Así, las gracias al sacar que les perdonaba su condición de pardo o quinterón, indispensables para solicitar un certificado de limpieza de sangre, solo se oficializaron a partir de 1795 y se concedieron a no más de diez solicitantes en toda su duración. Sin embargo, aunque muy excepcionales, las gracias al sacar enfrentaron la oposición de las élites blancas por la amenaza que representaban a sus privilegios raciales. Como resultado, los afrodescendientes libres en busca de movilidad social, en vez de iniciar un proceso judicial largo, costoso y sin garantía de éxito para que se les perdonase oficialmente su raza, escogieron entrar en la milicia y hacer carrera en las profesiones poco consideradas por las élites blancas, como artesanos, cirujanos, escribanos o diáconos (Andrews, 2004: 44-50). Incluso la Constitución Política de la Monarquía Española de 1812, que se

distinguió al abolir la Inquisición y el tributo, y al acordar la ciudadanía a los españoles de ascendencia blanca, indígena y mixta de ambas razas (mestizos), no la extendió a "los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios de África" (negros, mulatos, zambos, pardos, cuarterones y quinterones) salvo raras excepciones. Así excluyó a los hombres afrodescendientes del sufragio, una discriminación racial vigente en Cuba y Puerto Rico hasta los años ochenta del siglo XIX (Constitución Política de la Monarquía Española, 1812).

En resumen, la cultura del privilegio para los blancos de la élite se mantuvo durante todo el periodo colonial. Aunque las tensiones entre peninsulares y criollos se agudizaron bajo el efecto de las reformas borbónicas, por lo general, los criollos rechazaron las innovaciones que hubieran podido beneficiar a algunos afrodescendientes: no querían el fin de los privilegios, sino los mismos privilegios que los reservados a los peninsulares.

LAS INDEPENDENCIAS: REVOLUCIÓN POLÍTICA SIN REVOLUCIÓN SOCIAL

Después de 1808, cuando la prisión de Fernando VII cambió la relación entre España y sus colonias, las élites criollas se enfrentaron a la realidad demográfica americana: sumando peninsulares y criollos, acomodados y pobres, los blancos eran minoritarios (entre el 10% y 30% de la población, según la región). Además, en los Andes el recuerdo de la rebelión de Túpac Amaru estaba vivo, al igual que el impacto de la Revolución haitiana en el Gran Caribe. Cuando algunos criollos empezaron a codiciar la independencia, sobre todo cuando la lucha armada contra España pareció inevitable, sabían que no podían ganar contra las tropas realistas sin movilizar a los hombres de las clases populares, en particular a los mestizos, los indios y los afrodescendientes (libres y esclavizados).

Muy esquemáticamente, en islas con una población africana y afrodescendiente importante, como Cuba y Puerto Rico, los criollos no iniciaron la lucha independentista. En virreinatos con una mayoría indígena, como Perú, gran parte de los criollos permanecieron fieles a España hasta la llegada de las tropas de José de San Martín y de Simón

Bolívar. Solo en México los curas Miguel Hidalgo y José María Morelos optaron por una independencia social y racialmente incluyente, o sea la igualdad, la libertad absoluta de todos los esclavos y la supresión de todos los tributos, atrayendo a miles de seguidores de ascendencia indígena y africana a su causa, pero su movimiento popular fue aniquilado por los realistas. En el Río de la Plata, Venezuela, Colombia y Ecuador los criollos independentistas movilizaron a las castas con promesas: la libertad solo para los esclavizados que combatían en sus ejércitos y después del fin de la guerra, la igualdad según sus méritos a los afrodescendientes y mestizos (Blanchard, 2008; Helg, 2018: 260-280). Los criollos se interesaron poco en integrar a los indígenas al proceso independentista, mientras que estos se mantuvieron al margen del conflicto o defendieron la monarquía española que había protegido sus comunidades y resguardos, o lanzaron rebeliones con finalidades propias (Walker, 1999: 116-118; Echeverri, 2017).

Al fin de las guerras, la cultura del privilegio prevaleció entre los ejércitos libertadores: los sueldos de los veteranos fueron mínimos para los soldados y enormes para los altos oficiales, en su casi totalidad criollos, quienes además pudieron acaparar tierras. Solo muy pocos soldados-esclavos fueron emancipados, mientras que otros fueron reapropiados por sus amos y otros más alcanzaron a escaparse y pasar por libres. Algunos hombres de origen modesto, a veces de ascendencia parcial indígena o africana, como Vicente Guerrero en México y José Padilla en Colombia, lograron ascender a grados superiores en el curso de la guerra, aunque su destino después de la independencia fue a menudo efímero. En las décadas siguientes, con la multiplicación de las guerras civiles, el Ejército siguió siendo una institución ofreciendo alguna movilidad para los hombres no blancos que no cuestionaban las estructuras sociales, como lo habían sido las milicias de color durante el periodo colonial (Brown, 2006: 156-162; Blanchard, 2008; Andrews, 2004: 93-94).

En Brasil, con su población mayoritariamente afrodescendiente (esclavizada, liberta o libre), el proceso independentista se realizó sin mayores conflictos y disrupciones. Durante la invasión napoleónica de la península ibérica, el emperador portugués se refugió con su Administración en Río de Janeiro que se volvió el centro del imperio.

Después de su regreso a Lisboa, en 1822, su hijo João VI proclamó la independencia de Brasil, manteniendo el sistema político del imperio, la trata y la esclavitud de los africanos y afrodescendientes. También, la expansión de la colonización en el territorio brasileño contribuyó al desarrollo de la esclavitud tanto de indios como de negros, pues el desmonte y la explotación de nuevas tierras dependieron de la esclavización de sus nativos, tachados de salvajes y antropófagos, y del traslado de africanos y afrobrasileños esclavizados (Miki, 2018: 49-62).

En 1824 el imperio de Brasil se dotó de una Constitución que definía a todos sus habitantes nacidos en su territorio como brasileños y como tales obligaba a los hombres a contribuir a su defensa. Acordaba la ciudadanía a todos los brasileños libres y libertos (es decir, implícitamente afrodescendientes). Al no mencionar a los brasileños esclavizados ni a los indígenas, la Constitución los excluía tácitamente de la sociedad civil, los primeros por su estatuto y los últimos por su supuesta carencia de civilización. Sin embargo, no les cerraba definitivamente la posibilidad de la ciudadanía, pues por haber nacido en Brasil podían obtenerla manumitiéndose o civilizándose. Al contrario, los africanos, esclavizados o libertos, no podían calificar como brasileños ni acceder a la ciudadanía, pues por haber nacido en África eran considerados como apátridas, lo que les negaba el derecho a la naturalización, solo abierta a los nacionales extranjeros. En resumen, la ciudadanía brasileña era, a primera vista, racialmente inclusiva, pero excluía a grupos racializados. Además, era desigual y por grados, especialmente en materia de derechos políticos. La inmensa mayoría de los hombres eran ciudadanos pasivos, sin derecho de votar ni de ser elegidos por carencia de fortuna e independencia económica. Una pequeña minoría con cierto nivel de ingresos anuales pero sin precondición de alfabetismo podía votar en las elecciones parroquiales. Para ser elector y votar en las elecciones provinciales, o ser candidato a diputado o senador, se excluía a los libertos y los requisitos económicos iban aumentando (Miki, 2018: 33-36).

En las excolonias de España, la ruptura con el Antiguo Régimen fue más nítida que en Brasil y puede calificarse de revolución política: cuando gran parte de Europa continuaba siendo monárquica, las nuevas naciones hispanoamericanas adoptaron el sistema republicano representativo, la

separación de los poderes, los derechos fundamentales, el fin de la nobleza y, al no mencionar la raza, abolieron tácitamente el sistema de castas y la limpieza de sangre. Por lo general, sus constituciones definían que los ciudadanos eran los hombres libres nacidos en el territorio nacional y sus hijos (sin distinguir a los libertos), así como los residentes extranjeros fieles a la independencia y los naturalizados. Como la brasileña, las constituciones hispanoamericanas no mencionaban a los esclavizados, los indígenas y los africanos (aunque la Constitución de Perú de 1823 estipulaba que nadie nacía esclavo en el Perú, prohibía la entrada de esclavos al país y eximía a los indígenas de ciertos requisitos). Muchas reservaban la ciudadanía activa (es decir, el derecho a votar y a ser elegido) a los hombres que tenían propiedad y, a diferencia de Brasil, sabían leer y escribir (un requisito a veces pospuesto hasta 1840 debido a la carestía de oferta educativa durante el periodo colonial). Sin embargo, con la excepción de la provincia de Buenos Aires cuya Constitución de 1821 otorgó el sufragio masculino universal y directo, en las repúblicas hispanoamericanas, como en el Imperio de Brasil, los hombres en su inmensa mayoría fueron reducidos al estatuto de ciudadanos pasivos, excluidos del voto, pero obligados a prestar servicio militar y a pagar impuestos (Sabato, 2001).

En general, las repúblicas hispanoamericanas trataron de los esclavizados y los indígenas en leyes separadas de su Constitución, como si no pertenecieran a la nación. Los indígenas "civilizados" de la antigua república de indios fueron ascendidos a ciudadanos pasivos, disponibles para el servicio militar, pero sin reconocimiento de sus etnias y lenguas. En nombre de la propiedad privada, sus resguardos fueron destinados a ser divididos en parcelas, y con esto las élites criollas pudieron acaparar más tierras. Aunque se suprimió el tributo de los indios, en muchos casos durante el siglo XIX y aun las primeras décadas del XX, volvió a imponerse a los indígenas, ya que era un aporte indispensable para las finanzas y las obras públicas. Lejos de ser considerados como "naciones", los indios "salvajes" fueron excluidos de la república y sus tierras consideradas como "de la nación", aunque su conquista no fue una prioridad (Lynch, 2001: 338-345; Safford, 1991). En cuanto a la esclavitud, solo América Central, Chile y México decretaron su abolición

en los años veinte del siglo XIX, por ser incompatible con su Constitución republicana. En las otras naciones no se declaró la emancipación de los esclavizados, por respeto de la propiedad privada de sus amos. Solo se decretaron leyes ostentosamente llamadas "de manumisión" que no liberaron a las personas esclavizadas pero promulgaron la "libertad de vientres", o sea la libertad de los hijos que en el futuro nacieran de madres esclavizadas, una vez que hubieran trabajado sin sueldo para su amo hasta cumplir veinte o más años de edad (Helg, 2018: 269-280).

En realidad, aunque la independencia puso fin al sistema de castas, no se emprendió desarticular las estructuras sociorraciales de la colonia. Casi todos los delegados que redactaron las primeras constituciones en los años veinte del siglo XIX procedían de las élites criollas, ya privilegiadas por el régimen colonial y ahora defensoras de la propiedad privada. Para garantizar su preponderancia en la república, estas élites promulgaron la igualdad según los méritos, o sea, el nivel de educación, cuando solo ellas habían tenido el derecho de adquirir una formación superior debido a la exigencia de la limpieza de sangre, y siguieron considerando a los mestizos, los afrodescendientes y los indígenas como inferiores. Al mismo tiempo, las élites criollas pudieron conservar sus haciendas y fortunas coloniales (incluyendo su capital en personas esclavizadas) y adquirir las tierras abandonadas por peninsulares, un proceso que se amplió con la privatización de los resguardos de indígenas y de las "tierras de la nación". Al limitar la ciudadanía activa a los hombres que tenían propiedad y educación, la élite compuesta por criollos blancos y sus hijos aseguró la continuación de sus privilegios y el monopolio de casi todos los altos puestos del poder postcolonial (Walker, 1999: 186-201; Andrews, 2004: 90-92).

EL MOMENTO DEMOCRÁTICO DE MEDIADOS DEL SIGLO XIX

La acumulación de privilegios y riquezas en las manos de las élites blancas continuó hasta mediados del siglo XIX, cuando después de guerras civiles, los liberales ganaron la presidencia de varias repúblicas. Presionados por sus bases populares y para consolidarse en el poder, los liberales extendieron el sufragio masculino (Sabato, 2001). También

declararon la abolición de la esclavitud donde permanecía (en el decenio de 1850 en Colombia, Ecuador, Uruguay, Argentina, Venezuela, Perú, en 1861 en Bolivia y 1869 en el Paraguay), pero en general con indemnización de los amos por la pérdida de su propiedad en seres humanos —y nunca con alguna ayuda, aun mínima, para los emancipados —, lo que otra vez favoreció la reproducción de las desigualdades coloniales (Andrews, 2004: 55-67; Helg, 2018: 363-365).

Sin embargo, entre los años 1840 y 1870, varios sectores sociales, a menudo vinculados al liberalismo, se movilizaron para denunciar la continuación en la república de las prerrogativas de la colonia. Agrupaban artesanos, obreros, trabajadores de la navegación interior, campesinos y colonos en zonas fronterizas. Muchos eran afrodescendientes o mestizos, a veces veteranos de las guerras civiles y formaban un movimiento heterogéneo, llamado "liberalismo radical", "popular" o "negro", según las regiones. En sus periódicos, en manifestaciones públicas, a veces en rebeliones, demandaban respeto, la igualdad concreta en las esferas política, social y económica, el fin de los privilegios coloniales, de los latifundios y de las importaciones de mercancías industriales (Andrews, 2004: 92-106; McGraw, 2014: 20-98). Al mismo tiempo, se distanciaban de las reclamaciones y protestas de los indígenas a quienes tendían a despreciar; así, a menudo, estos sectores populares concordaban con las élites liberales que desarrollaban un discurso en el mejor de los casos paternalista hacia los indios, tachados de obstaculizar la modernidad, y que favorecían la privatización de sus tierras (Walker, 1999: 108, 124, 155-157; Safford, 1991; Earl, 2007).

Por consiguiente, los indígenas no periféricos fueron poco cortejados por los liberales y más por los conservadores, cuya defensa parcial del orden colonial (Estado centralizado, Iglesia católica fuerte, proteccionismo comercial y reconocimiento de las corporaciones) evitaba la descomposición de sus comunidades y resguardos. Sin embargo, no siempre se pueden establecer correlaciones entre etnia o raza y partido político (afrodescendientes liberales versus indígenas conservadores), como lo muestran, por ejemplo, estudios provinciales sobre México, donde algunas comunidades indígenas apoyaron el liberalismo federalista por su defensa de la autonomía local (Posada-Carbó y Jaksić, 2013: 495-496).

Además, entre las élites liberales y conservadoras, muchos estaban a favor de una organización social jerárquica que garantizara la permanencia de su dominación. Los Estados todavía eran embrionarios y gastaban gran parte de sus recursos en el Ejército. La oferta en educación era muy débil y destinada a los hijos de las élites, aun cuando ya no excluía legalmente a los afrodescendientes. Al mismo tiempo, a medida que los indígenas eran expulsados de sus tierras comunitarias, los campesinos, de sus fincas sin título de propiedad y los artesanos, de sus talleres, las élites se apropiaban de inmensos latifundios y dominaban el comercio, y el aumento de la miseria y del vagabundeo agudizaba las tensiones sociales. Cuando en la segunda mitad del siglo XIX el descontento popular aumentó y amenazó la dominación de las élites, los liberales se dividieron, y varios de ellos no vacilaron en aliarse con los conservadores para introducir nuevos requisitos para votar, para restaurar el tributo de indios y para crear nuevas fuerzas de policía (Sanders, 2014).

ORDEN, PROGRESO, RACISMO Y BLANQUEAMIENTO

Para justificar el fin de la apertura liberal y la continuación de los privilegios coloniales en la república, las élites blancas reactivaron la dicotomía colonial —gente decente versus plebe inculta— bajo la dicotomía moderna de civilización frente a barbarie (Sarmiento, 1986 [1845]) y progreso versus atraso, un atraso que tendieron a imputar principalmente a la población indígena (Safford, 1991). Después de la cesión mexicana y de la intervención francesa en México, intelectuales, médicos y políticos latinoamericanos buscaron las causas del "atraso de América Latina" en diversas teorías raciales concebidas por sus pares de Europa para justificar la colonización brutal de las poblaciones de África y Asia, en particular por Francia y el Reino Unido. Aunque europeos de todos orígenes participaron en el auge del pensamiento racista, los franceses encontraron un mayor eco entre los latinoamericanos debido a su proximidad lingüística y cultural. El entusiasmo de muchos Gobiernos latinoamericanos por el positivismo del sociólogo francés Auguste Comte contribuyó a esta circulación de ideas (Funes, 2014: 63-79; Graham *et al.*, 1990). Gracias al incremento de las exportaciones de productos agrícolas y

de materias primas hacia Europa y Estados Unidos, que experimentaban la segunda revolución industrial, los Estados latinoamericanos se beneficiaron de nuevos ingresos fiscales que permitieron el establecimiento de Gobiernos autoritarios encargados de programas de desarrollo denominados de "orden y progreso".

Entre 1860 y los años veinte del siglo XX, o sea, durante los siete decenios que precedieron la publicación por Freyre de *Casa-grande y senzala*, la raza, entendida como una "realidad biológica" con características físicas y culturales específicas, dominó el pensamiento social latinoamericano e influyó en las políticas económicas. Coaliciones elitistas, a menudo dirigidas por dictadores militares, se fundaron sobre el positivismo de Comte, el darwinismo social de Herbert Spencer y el racismo seudocientífico para elaborar estrategias que debían sacar a América Latina del "atraso" y llevarla al "progreso" (o la modernidad). Para muchos políticos, médicos e intelectuales latinoamericanos, el "atraso" se debía a la población latinoamericana, compuesta principalmente por razas "inferiores" de negros, indios y mestizos. La solución que propusieron fue la de "mejorar" o "blanquear la raza", en el extremo opuesto de la democracia o armonía racial teorizada por Freyre. Los Gobiernos de "orden y progreso" manipularon los principios del liberalismo para mantener la jerarquía colonial que les aseguraba el control de los recursos económicos y del trabajo, y por tanto su continuidad en el poder. Para ellos, el progreso, en términos sociorraciales, implicaba la confiscación de las tierras en las manos "ineficientes" de campesinos y de comunidades indígenas en provecho de latifundistas, la marginalización de los afrodescendientes y mestizos en los mercados del trabajo, y la promoción de la inmigración europea para "blanquear la nación". Millones de inmigrantes de Europa en crisis llegaron a menudo con garantías de empleos y tierras, y desplazaron o marginaron a los moradores en varios ámbitos (Mörner y Sims, 1985). En Cuba y Brasil, los inmigrantes blancos coincidieron con la abolición de la esclavitud racial, respectivamente en 1886 y 1888, lo que fue devastador para los emancipados a quienes los Gobiernos dejaron sin ninguna ayuda, y para los afrodescendientes en general, racializados como inferiores e incultos, cuyas expresiones culturales fueron sistemáticamente reprimidas

(Andrews, 2004: 117-124; Naranjo, 1992).

El orden para estos regímenes se implementó gracias al desarrollo y la modernización del ejército para conquistar las fronteras todavía pobladas por pueblos indígenas autónomos y para reprimir las protestas de campesinos y trabajadores. El orden fue también asegurado gracias a la restauración del poder de la Iglesia católica, al restablecimiento de la censura y a la restricción del voto. La violencia racista estatal contra afrodescendientes e indígenas fue a veces masiva, y sus balances en muertos fueron oficialmente celebrados porque hacían disminuir las "razas inferiores" y aumentar los blancos en los censos nacionales. Fue notablemente el caso en Cuba, con la represión militar del Partido Independiente de Color, formado en 1908 por afrocubanos veteranos de la guerra de independencia para demandar la igualdad concreta. Su protesta contra la interdicción del partido fue reprimida en la masacre de miles de afrodescendientes por el ejército en 1912, en un episodio que la prensa y ensayistas cubanos aplaudieron como el triunfo de la Cuba blanca y "civilizada" contra la "barbarie" de los negros y como una etapa hacia "la extinción del negro" (Helg, 2000: 319-324).

La violencia racista se manifestó también contra poblaciones indígenas cuyas tierras y fuerza de trabajo eran objeto de codicia de Estados y empresarios. En países con una mayoría amerindia, como Guatemala y Bolivia, su estigmatización racial permitió justificar la apropiación territorial y la explotación laboral como procesos civilizadores y soluciones a su "degeneración" (Taracena Arriola y Gellert, 2002; Irurozqui, 2012). En regiones periféricas, la apropiación territorial y laboral por las élites fue a menudo brutal, empezando por los 2.000 mayas vendidos por militares mexicanos como esclavos a los hacendados azucareros de Cuba entre 1849 y 1861, en el marco de la Guerra de Castas de Yucatán (Álvarez, 2007). Siguieron los miles de indígenas de la pampa de Argentina, muertos, reconcentrados, reclutados como soldados, peones y sirvientas, durante la campaña del Desierto lanzada en 1878 para conquistar sus tierras (Mases, 2002); los miles de indios explotados, a veces hasta la muerte, en la cosecha de caucho del Amazonas peruano, colombiano, ecuatoriano y brasileño (Stanfield, 1998); los yaquis del noroeste de México deportados al Yucatán para trabajar el henequén a

partir de 1900 (Padilla Ramos, 1995); los pueblos indígenas de numerosas regiones marginales, entregados a misiones católicas para su evangelización y "civilización"; sin olvidar los grupos y las familias de pueblos originarios del extremo sur, vendidas para ser exhibidas en zoológicos europeos (Báez Allende, 2018).

LA GRAN DEPRESIÓN Y LAS IDEOLOGÍAS DEL MESTIZAJE Y LA DEMOCRACIA RACIAL

Sin embargo, a partir de los años veinte y, sobre todo, de la crisis y del desempleo masivo producido por la Gran Depresión, los programas de orden y progreso y de blanqueamiento de la población se volvieron insostenibles. Las sociedades latinoamericanas se urbanizaban, dando lugar a la formación de una pequeña clase media, una clase obrera en parte sindicalizada y un sector informal creciente. Nuevas ideologías, como el anarquismo y el socialismo, habían llegado con los inmigrantes europeos. Nuevos movimientos populares de protesta se formaron sobre la base de identidades de clase, región, etnia (indígena) o raza (la Frente Negra en Brasil, por ejemplo), que denunciaban la jerarquía sociorracial heredada de la colonia. Para los Gobiernos, se hizo urgente integrar a las clases populares en proyectos nacionales a través de la educación pública y de la protección laboral.

En términos raciales, esos cambios correspondieron al inicio del indigenismo (Earl, 2007) y de la ideología del mestizaje[77], a veces impulsada por Gobiernos populistas. Según Peter Wade (2003: 275): "La ideología del mestizaje se apoya en la idea de que la nación poscolonial se fundamentaba en la mezcla que se dio durante la época colonial entre africanos, indígenas y europeos. La nueva nación independiente llevaría más allá el proceso de mezcla, hacia una nación cada vez más homogénea". La exaltación del mestizaje empezó en el México revolucionario, y de allí se difundió y se transformó en otros países hasta los años sesenta, paralelamente a la teoría de la democracia racial de Freyre.

La ideología del mestizaje fue una invención latinoamericana significativa en su tiempo, ya que rompió con visiones apocalípticas sobre

el cruce de razas (que según varios autores podía producir la "degeneración racial") y con el pesimismo de las élites en cuanto a las capacidades del pueblo para el "progreso". Sin embargo, no suprimió las razas ni su jerarquía, pues promovió un evolucionismo racista: suponía que la mezcla progresiva de las tres razas originales iba a "mejorar la raza", blanquearla, hasta hacer desaparecer la india y la negra, nunca la blanca. Tampoco se distanció de las políticas de inmigración blanca que varios Estados seguían promoviendo. Además, tenía una dimensión de género importante, pues por lo general se trataba de un proceso en el cual el hombre blanco (o de piel clara) tenía relaciones sexuales con una mujer indígena o negra, es decir, a menudo relaciones de dominio y poder patriarcal (Wade, 2003). A veces, implicó el intento de control estatal sobre los matrimonios de mujeres, indígenas en particular, como en los proyectos de eugenismo del México revolucionario (Stern, 2011).

Como señaló Ronald Stutzman (1981), el mestizaje era una "ideología todo inclusiva de la exclusión". Sus promotores representaban la nación como inclusiva, pero en realidad el proyecto era exclusivo, ya que su meta era eliminar progresivamente a las poblaciones negras e indígenas para blanquear la población nacional. El mestizaje implicaba la homogeneización nacional y el ocultamiento de una realidad de exclusión racista detrás de una máscara de inclusión (Paschel y Sawyer, 2008). Concretamente, imponía la idea de que en México, Colombia o Perú, por ejemplo, no había racismo, porque "todos éramos mestizos". Pero creaba un dilema insoluble: ¿cómo era posible que hubiera erradicación del racismo, de la "raza", a través de una ideología racial, como el mestizaje? Al contrario, si el racismo existía, ¿cómo era posible en un contexto que lo negaba? Como lo expresó Carlos Hasenbalg (1985: 25) hablando de la democracia racial teorizada por Freyre, era "el arma más formidable contra los negros". Al postular "la existencia de igualdad de oportunidades económicas y sociales para blancos y negros", prevenía cualquier movilización afrobrasileña contra el racismo.

El mestizaje era también —y a veces era solo— un proyecto cultural. Sin duda, es importante resaltar que en el contexto de los años treinta a cincuenta el mestizaje cultural permitió visibilizar poblaciones y aportes culturales antes rechazados, y empezar a concebir una nación menos

eurocéntrica. Sin embargo, la cultura nacional "mestiza" se concibió también con la "ideología todo inclusiva de la exclusión", adaptando ciertos elementos de las culturas afro e indígena sin reconocer a estas como culturas en sí, con sus propios valores. Parafraseando lo que recomendaba Fernando Ortiz sobre la cultura afrocubana en 1940, se trataba de hispanizar a los otros que son los negros, depositar en museos las expresiones más "típicas" de su cultura, e integrar otros aspectos más asimilables en la cultura nacional (Moore, 1997; Reggiani, 2019: 262-264).

La ideología del mestizaje, en conjunto con el mito de la dulzura de la esclavitud, llenó también una función clave en la construcción de la identidad de las naciones latinoamericanas en un periodo de intervención creciente de Estados Unidos en todos sus asuntos (financieros, económicos, sociales, políticos y culturales). Permitió a las élites latinoamericanas proyectar sus naciones como "democracias raciales", es decir, la antítesis de Estados Unidos en donde la mezcla racial era un tabú, el racismo contra las poblaciones negras e indígenas, patente y la segregación racial inscrita en las leyes de muchos Estados. En términos de relaciones raciales, pues, las élites latinoamericanas no vacilaron en presentar sus sociedades como modelos de armonía, no solo frente al todopoderoso vecino del norte, sino también frente a una Europa donde el antisemitismo y el racismo ganaban terreno, y así valorarse a nivel internacional (Wade, 2021: 31).

Más aún, a nivel de las naciones latinoamericanas, las ideologías del mestizaje y de la democracia racial eran más bien políticas, porque prometían la igualdad social y racial sin cuestionar la superioridad y los privilegios de sus élites, ya que la blancura siempre era la finalidad del proceso. Al mismo tiempo, diluían las jerarquías sociorraciales imperantes, dificultando la identificación colectiva de los grupos discriminados, en particular los pueblos indígenas y los afrodescendientes, y obstaculizaban su movilización autónoma para exigir reconocimiento e igualdad concreta.

Sin embargo, ya a principios de los años cincuenta, la tesis de Freyre fue debilitada por investigaciones sobre relaciones raciales en Brasil patrocinadas por la Unesco, que demostraron la existencia de

discriminación racial en el país. A la vez, en aquella década de apertura política en Brasil, dicha tesis ofreció un espacio para las demandas de intelectuales afrobrasileños, como Abdias do Nascimento, que se apropiaron de la supuesta democracia racial para promover la herencia africana y exigir leyes y políticas públicas para combatir el racismo. Luego, en las décadas de 1960 y 1970, la defensa que Freyre hizo del colonialismo portugués en África y de la dictadura militar en Brasil contribuyó a descalificarle en varios círculos intelectuales (Guimarães, 2002).

Estos impedimentos no lograron invalidar la teoría de la democracia racial, ni en Brasil ni en América Latina. Para entenderlo, es necesario volver a su importancia regional como contramodelo de los Estados Unidos racistas y segregacionistas (Dulitzky, 2000). En el nuevo contexto de la Guerra Fría, hasta las izquierdas latinoamericanas tendieron a proyectar la imagen comparativamente más armoniosa de las relaciones raciales en América Latina. Además, después del triunfo de la Revolución cubana, el marxismo, el estructuralismo y las teorías de la dependencia influyeron sobre los estudios sociales. A su vez, la retórica de los movimientos revolucionarios y las políticas estatales de Gobiernos revolucionarios o reformistas privilegiaron las categorías de clases a expensas de las referencias raciales y étnicas.

Así, la Revolución cubana decretó que al implementar el socialismo y poner fin al imperialismo estadounidense, había aportado la "solución definitiva" al "problema negro en Cuba" (Serviat, 1986). Por cierto, el Gobierno de Fidel Castro prohibió las discriminaciones raciales que afectaban a la sociedad cubana, lo que abrió nuevas oportunidades a los afrodescendientes, pero se negó a enfrentar el racismo como un problema, bajo el argumento que dividiría a los cubanos entre sí. Al mismo tiempo, al impedir toda asociación y expresión cultural que no fuera estatal, ilegalizó los movimientos negros y ciertas religiones sincréticas, con el fin de proscribir la formación de una identidad afrocubana distinta (Benson, 2016).

En el Perú, la Ley de Reforma Agraria de 1969 del Gobierno revolucionario de Juan Velasco Alvarado no solo promulgó la redistribución de la propiedad de la tierra en el país. También decretó que

en adelante se abandonaría el término "indio", por ser considerado peyorativo, para usar oficialmente el más decoroso de "campesino", y que las "comunidades indígenas" se llamarían "comunidades campesinas". La nueva terminología creó tensiones irreconciliables, categorizó a los indígenas como rurales e invisibilizó a los que vivían en ciudades. Al mismo tiempo, el Gobierno de Velasco se fundó en el repertorio del indigenismo para proyectar su reforma como la que integraría a los indígenas en la nación (Cant, 2017).

La complacencia oficial con la teoría de la democracia racial era tan general en América Latina que entre 1966 y 1967 casi todos los Gobiernos latinoamericanos, independientemente de su orientación política, firmaron la Convención Internacional de la ONU sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial de 1966, ya que consideraban el racismo un problema limitado a Estados Unidos y Sudáfrica. Los dirigentes políticos, por lo general blancos o mestizos, no se interesaban en la situación de discriminación racial vivida por muchos de sus compatriotas, definida por el artículo 1 de la Convención como "toda distinción, exclusión, restricción o preferencia basada en motivos de raza, color, linaje u origen nacional o étnico que tenga por objeto o por resultado anular o menoscabar el reconocimiento, goce o ejercicio, en condiciones de igualdad, de los derechos humanos y libertades fundamentales en las esferas política, social o cultural, o en cualquier otra esfera de la vida pública"[78]. Conformes con la jerarquía sociorracial heredada de la colonia, no vinculaban "todas formas de discriminación racial" a los repetidos insultos y bromas racistas, las exclusiones, los abusos físicos y asesinatos, dirigidos intencional e impunemente contra indígenas y afrodescendientes (Bjork-James, 2015).

LA RESPUESTA TRANSNACIONAL DE LAS POBLACIONES INDÍGENAS Y AFRODESCENDIENTES

Sin embargo, desde los años setenta, varios colectivos se organizaron para denunciar abiertamente el racismo y exigir de sus Gobiernos la garantía de su participación igualitaria en la nación y la protección de su cultura y territorios invadidos por la minería y la agroindustria (Wade, 2010: 112-

150; Zibechi, 2017). Los pueblos indígenas, que desde mediados del siglo XIX enfrentaban nuevas campañas militares y de evangelización para aniquilarlos, reconcentrarlos y/o "civilizarlos", fueron los primeros en volver a movilizarse a nivel local, nacional y continental. Recurriendo a la vieja táctica de llevar sus reivindicaciones a nivel internacional para tener impacto nacional, empezaron a federarse entre pueblos indígenas; a finales de los años sesenta habían formado un movimiento continental incluyendo a naciones autóctonas de América del Norte y América Latina, a las cuales se unieron los pueblos inuit y sami del Ártico. En 1974, dicho movimiento fue pionero en obtener el estatus consultivo como organización no gubernamental (ONG) ante el Consejo Económico y Social de la ONU (ECOSOC). Poco después, en una conferencia en Port Alberni (Columbia Británica), el movimiento de los pueblos indígenas se internacionalizó todavía más, con la participación adicional de los maoríes y los aborígenes australianos. En 1977, el Comité de las ONG celebró su primera conferencia internacional sobre la discriminación de los pueblos indígenas en las Américas en la sede de la ONU en Ginebra. En 1981 otra conferencia onusiana sobre los pueblos indígenas y la cuestión de la tierra se concluyó con la creación del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas (activo hasta 2006) como órgano subsidiario de la Subcomisión de Promoción y Protección de los Derechos Humanos de la ONU, que permitió a los pueblos indígenas dirigirse regularmente a la comunidad internacional (Morin, 2005).

El Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas influyó sobre la formulación del Convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, que se volvió un instrumento potente de las luchas indígenas a medida que, entre 1991 y 2010, la mayoría de los países de América Latina lo ratificaron[79]. Paralelamente, los afrodescendientes de ciertas regiones caracterizadas por la etnización siguieron los pasos de los indígenas en lucha privilegiándose de reivindicaciones territoriales y étnicas (Hooker, 2005). El Convenio 169 rechaza las políticas de asimilación e incita al reconocimiento constitucional de los pueblos aborígenes y tribales y de sus derechos territoriales y culturales; también garantiza su derecho a participar en las decisiones que les afectan. Además, los pueblos indígenas adquirieron

mayor visibilidad a partir de su protesta contra las celebraciones de los quinientos años del "descubrimiento" de América en 1992 y de la emergencia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México. En este contexto, el Grupo de Trabajo sobre las Poblaciones Indígenas emprendió negociaciones seguidas que llevaron a la adopción en 2007 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (Van Cott, 2000: 262-268; Fabricant y Postero, 2018).

Más generalmente, después del fin de las dictaduras militares sudamericanas, nuevas organizaciones de la sociedad civil surgieron para exigir respeto, igualdad concreta, inclusión participativa y reconocimiento sin asimilación; realizaron marchas, huelgas, bloqueos de carreteras y peticiones. Entre estas, varias asociaciones etnorraciales de indígenas y afrodescendientes fueron muy activas y contribuyeron al giro multicultural latinoamericano. Exigieron su visibilidad en la nación y en la historia nacional. Culparon el carácter racista y étnicamente excluyente de las ideologías del mestizaje y de la democracia racial. Denunciaron el racismo estructural nacido de la colonización y la esclavitud, así como las discriminaciones racistas a las que se enfrentaban en todos los aspectos de sus vidas (Yashar, 1999).

Por supuesto, la denuncia del racismo en sí (según la definición de la Convención de la ONU de 1965) había empezado hacía décadas. Ya a finales del siglo XIX, grupos de afrodescendientes se movilizaron para protestar lo que G. Reid Andrews (2004: 118) llamó la "guerra contra la negritud" de los regímenes de orden y progreso, especialmente sus programas de inmigración blanca y la discriminación racial imperante. En las primeras décadas del siglo XX, en Cuba, Brasil y Uruguay, afrodescendientes fundaron partidos políticos para representar sus intereses como ciudadanos activos, pero enfrentaron el *establishment* político y en Cuba, como ya se ha mencionado más arriba, la violencia militar (Andrews, 2004: 117-131; Helg, 2000). A partir de los años treinta, los trabajadores afrodescendientes tendieron a afiliarse a sindicatos socialistas y comunistas con la esperanza de que sus reivindicaciones de clase beneficiaran la lucha contra el racismo. Después de 1960, intelectuales, artistas y líderes afrodescendientes, inspirados por el Civil Rights Movement en Estados Unidos, iniciaron movimientos negros en

varios países de América Latina para denunciar la discriminación y visibilizar el papel de los negros en la construcción nacional. Progresivamente, organizaron encuentros continentales y a partir de los años ochenta formaron redes transnacionales de valorización de la identidad cultural y racial, fundadas en el reconocimiento de los orígenes comunes de sus ancestros, deportados de África y esclavizados en las Américas. En este proceso, coincidieron con el reconocimiento de la diversidad cultural como factor de desarrollo —y del racismo como inhibidor de desarrollo— por organismos de la ONU, como la Unesco y la CEPAL, así como por el Banco Mundial y el Banco Interamericano de Desarrollo (BID). Así, los movimientos etnorraciales pudieron obtener el respaldo de estas instituciones que contribuyeron a que varios Estados empezaran a reconocer el racismo como un problema que debían abordar (Agudelo, 2019).

La preparación a nivel nacional y regional de la III Conferencia Mundial contra el Racismo convocada por la ONU en Durban, Sudáfrica, en 2001, marcó un giro en la toma de conciencia del racismo estructural y de sus raíces coloniales en América Latina. El proceso preparativo culminó en diciembre de 2000 en la Preconferencia Regional de Ciudadanía en Santiago de Chile que reunió unas 1.500 personas que representaban indígenas, afrodescendientes, asiáticos, mujeres, inmigrantes, campesinos sin tierra, así como delegados de ONG y organizaciones de la sociedad civil, provenientes de todo el continente y del Caribe, y bajo los hospicios de la ONU, de la Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, de la Organización de los Estados Americanos (OEA), de la Fundación Ford y otros organismos internacionales (Echeverri-Pineda, 2020). En la Declaración de Santiago, los participantes denunciaron la opresión a la cual muchas poblaciones seguían sometidas y la inacción estatal contra el racismo y la discriminación; culparon a los Gobiernos latinoamericanos de utilizar el "mito de la democracia racial" para negar la existencia del racismo y contribuir así a su reproducción y perpetuación, en violación de las normas internacionales (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006: 14). Fue también, entonces, cuando las organizaciones afrolatinoamericanas acordaron identificarse colectivamente con el etnónimo

"afrodescendientes".

EL GIRO DE LA CONFERENCIA MUNDIAL CONTRA EL RACISMO DE DURBAN

Sin duda, la Conferencia Mundial en Durban fue un jalón histórico para América Latina, ya que en muchos casos delegaciones indígenas y afrodescendientes trabajaron en asociación con Gobiernos e instituciones estatales de derechos humanos. La Declaración de Durban de 2001 reconoció la existencia histórica y la persistencia de formas contemporáneas de racismo y de discriminación racial en América Latina. Reconoció también que la esclavitud y la trata de esclavos, en particular la trata transatlántica, constituyeron un crimen de lesa humanidad cuyos efectos discriminantes seguían en el presente. Además, la Conferencia de Durban presentó una serie de estrategias para lograr la igualdad plena y efectiva a nivel internacional y regional y exhortó a los países a definir e implementar sin demora políticas y planes de acción contra el racismo y las discriminaciones (Hopenhayn, Bello y Miranda, 2006: 9-16).

La Conferencia de Durban, al resaltar el pasado común de los afrodescendientes, dinamizó el Proyecto "La Ruta del Esclavo: Resistencia, Libertad, Patrimonio" que la Conferencia General de la Unesco había aprobado en 1993 con el objetivo de romper el silencio existente en torno a la trata negrera y la esclavitud. El programa, todavía activo hoy en día, promociona a la vez la investigación científica, la conservación de fuentes escritas y orales, y de sitios de memoria, y el desarrollo de materiales didácticos sobre la historia y los efectos del comercio de esclavos. Después de 2001, la Ruta del Esclavo involucró más efectivamente a comunidades afrodescendientes e instituciones latinoamericanas, y contribuyó a descalificar la tesis de la dulzura de la esclavitud latinoamericana (Agudelo, 2019).

Sin embargo, más allá del reconocimiento internacional de la situación de discriminación histórica en América Latina, las poblaciones indígenas y afrodescendientes buscaban influir sobre las políticas socioeconómicas de sus Gobiernos nacionales. Para ellas, la manera más apropiada de visibilizar su existencia y demostrar el carácter sistemático de las

discriminaciones que enfrentaban diariamente ha sido exigir que los censos de población y las encuestas de hogar de su país tengan preguntas de autoidentificación racial y étnica que serían después incorporadas en los estudios sobre desigualdades.

Esto significó que los Estados invalidaban el postulado dominante desde el siglo XIX, que el progreso de la nación se reflejaba en el declive demográfico de sus poblaciones indígena y afrodescendiente, el cual había influido en las prácticas de empadronamiento (Moraes Silva y Saldivar, 2018). Hasta los años ochenta los censos de la mayoría de los países latinoamericanos invisibilizaban estas poblaciones al no proporcionar información racial o étnica. Solo Cuba y Brasil, largamente marcados por la esclavitud, contabilizaban sistemáticamente la raza o el color de la piel (a menudo con el fin de demostrar su blanqueamiento), mientras que los países con importantes poblaciones amerindias, como Bolivia, Guatemala, México y Perú, las contabilizaban irregularmente a través de preguntas al empadronador (no al empadronado) sobre la raza, la lengua materna, la etnia o las costumbres (hasta el uso de zapatos) (Loveman, 2014: 232-247).

La demanda de autoidentificación y visibilidad demográfica de los indígenas y de los afrodescendientes representaba pues una ruptura en la imagen a la vez eurocéntrica y de democracia racial o mestizaje que varias naciones latinoamericanas proyectaban de sí mismas. Implicaba incluir a "los otros" de siempre como partes distintas y constitutivas de la nación, y en sus propios términos. Sin duda, las organizaciones y agencias internacionales influyeron en este cambio, ya que habían redefinido el concepto de desarrollo en términos de protección de la diversidad cultural y consideraban la desigualdad racial y étnica como un obstáculo estructural para el desarrollo. Tras la Fundación Ford, varias agencias de desarrollo empezaron a condicionar la financiación de proyectos nacionales y regionales a la realización de estudios de impacto sobre los grupos racializados (y las mujeres), presionando así a los Estados para que proporcionaran estadísticas etnorraciales fiables. Además, el Banco Mundial y el BID facilitaron préstamos y orientación técnica a las oficinas nacionales de estadística que se comprometieron a incluir cuestiones étnicas y raciales en los censos. Así los activistas indígenas y afrodescendientes encontraron apoyo en estos organismos internacionales

cuando los servicios nacionales de estadística se mostraban reticentes. Como resultado, en la década de 2010, todos los países latinoamericanos han introducido preguntas de autoidentificación que visibilizan a sus poblaciones amerindias y afrodescendientes en sus censos, con la excepción de Chile (para los afrodescendientes), Cuba (para los amerindios) y la República Dominicana, donde continúa la resistencia a cualquier estadística racial debido a la identificación de los "negros" con "inmigrantes haitianos" (Loveman, 2014: 250-300; Banco Mundial, 2018: 111-125; Lyon, 2018).

REVISIONISMO CONSTITUCIONAL Y NUEVOS DERECHOS

En un contexto de mayor tolerancia hacia la diversidad cultural, entre 1987 y 2009, Nicaragua, Colombia, Venezuela, Ecuador, México y Bolivia aprobaron constituciones o reformas constitucionales que admitían la multiculturalidad de la nación. Además, las leyes fundamentales de estos seis países reconocieron distintivamente a sus pueblos indígenas y son las que les extienden los derechos más amplios en América Latina. Según el análisis comparativo de Aguilar *et al.* (2010), estas seis constituciones coinciden en adoptar el concepto de "pueblo indígena" (en vez de "minoría étnica") para definirlos y les garantizan la propiedad comunitaria o colectiva de sus tierras, territorios y recursos naturales, el derecho consuetudinario indígena como fuente normativa, la protección de sus lenguas y culturas nativas, la educación pública bilingüe y la participación política. Todas les otorgan la libre determinación o autonomía de gobierno, fuera de la constitución venezolana de 1999, mientras que en el caso mexicano, la participación política se limita al nivel municipal.

Las constituciones de Argentina, Panamá, Brasil, Guatemala y Perú conceden a sus pueblos indígenas solo parte de los derechos mencionados arriba: los que se refieren a la cultura, la lengua y el uso de sus tierras (y el uso de sus recursos para Argentina). Por ejemplo, la Constitución brasileña de 1988, aprobada poco después de dos décadas de dictadura militar, les reconoce "la organización social, costumbres, lenguas, creencias y tradiciones" y sus "derechos originales sobre las tierras que tradicionalmente ocupan" (artículo 231). Finalmente, las constituciones de

El Salvador y de Honduras y la reforma de la Constitución de Costa Rica de 1999 se limitan a proteger las lenguas indígenas. Las constituciones de Uruguay y de Chile no hacen mención de los pueblos indígenas y no les conceden ningún derecho particular[80] (Aguilar *et al.*, 2010).

Sorprendentemente, la escala de los derechos acordados a los indígenas depende menos de su peso demográfico que de relaciones de poder. En Chile, la Constitución de 1980, promulgada bajo la dictadura de Augusto Pinochet y todavía vigente, niega derechos específicos al 11% de su población que se autoidentifica como indígena, la cual ha sido víctima de amplias perdidas territoriales y represión en los últimos cincuenta años y en el presente espera reconocimiento y reparación tras la adopción de una nueva Constitución. En Nicaragua, con un 9% de sus habitantes autodefinidos como indígenas, el Gobierno sandinista les concedió extensos derechos de autonomía en 1987 para poner fin a su insurgencia militar contra su absorción cultural y política (Hale, 1994). Bolivia, el país americano con el mayor porcentaje de indígenas entre su población (62% en 2010), se declaró ser un Estado plurinacional garantizando los derechos indígenas más amplios en el continente solo en 2009 bajo la presidencia de Evo Morales, un sindicalista y activista aimara. En contraste, los dos países con las poblaciones indígenas más importantes después de Bolivia, Guatemala, con un 41% de habitantes indígenas, y Perú, con un 24%, solo les otorgan derechos limitados, a pesar de que ellos hayan sido las principales víctimas de guerras civiles y conflictos recientes. Al contrario, la Constitución colombiana de 1991, concebida como un instrumento para construir la paz y debatida por una constituyente con representación múltiple (incluyendo asociaciones indígenas, pero no afrodescendientes), confiere extensos derechos a los indígenas, aunque no son más del 3,4% de la población colombiana (para estadísticas por países en 2010, Popolo, 2017: 134).

En cuanto a un reconocimiento constitucional específico de los afrodescendientes, como ciudadanos con una larga historia de discriminación justificando una atención definida, es excepcional (Hooker, 2005). Todos los países latinoamericanos continentales y caribeños han sido esclavistas, de modo que todos cuentan hoy en día con afrodescendientes entre su población, aunque es en Brasil, Venezuela,

Colombia, Cuba y la República Dominicana donde estos son numérica y proporcionalmente los más importantes (Banco Mundial, 2018: 55).

Por lo general, las constituciones latinoamericanas prohíben la discriminación por razones de sexo, género, origen étnico, color, raza y religión, pero sin referirse a la población afrodescendiente como posible víctima. Por ejemplo, la Constitución de Venezuela de 1999, después de plantear "establecer una sociedad democrática, participativa y protagónica, multiétnica y pluricultural", consagra un capítulo a los derechos de "los pueblos indígenas", pero no menciona a los afrodescendientes (que representan la mitad de la población), limitándose a no permitir las "discriminaciones fundadas en la raza, el sexo, el credo, la condición social" (artículo 21). La Constitución de la República Dominicana de 2015, después de prohibir todo tipo de discriminaciones, restringe el derecho a la igualdad a "las dominicanas y los dominicanos, entre quienes no deben existir otras diferencias que las que resulten de sus talentos o de sus virtudes" (artículo 39). La nueva Constitución de Cuba de 2019 no reconoce la diversidad cultural ni la participación de afrodescendientes en la nación y se limita a proscribir el racismo y otras discriminaciones.

La Constitución de Brasil y la de Colombia prohíben también las discriminaciones raciales y étnicas (entre otras) sin más especificación, pero además, al igual que Ecuador, Nicaragua, Guatemala y Honduras, proveen derechos colectivos a comunidades afrodescendientes que pueden demostrar generaciones de arraigamiento en un territorio determinado hasta el punto de haber desarrollado particularidades culturales, equiparándolas expresa o implícitamente a pueblos indígenas. Se trata de las comunidades negras remanentes de los quilombos en Brasil o del Palenque de San Basilio, en Colombia, y de las comunidades rurales ribereñas de la Cuenca del Pacífico colombiano (Ley 70 de negritudes de 1993). En Ecuador, la Constitución de 2008 introdujo el concepto de "pueblo afro" o "afroecuatoriano", al lado de los pueblos y nacionalidades indígenas y el pueblo montubio, que cumulan los derechos colectivos reconocidos por el Convenio 169 (en particular en la provincia de Esmeraldas) y la protección y resarcimiento contra actos de racismo.

Las constituciones de Nicaragua, Guatemala y Honduras limitan su foco

a los afrodescendientes que son los garífunas, los negros de habla inglesa y los creoles, y los asimilan a pueblos indígenas o tribales con lengua y cultura propias. Por consiguiente, los derechos que les conceden se equiparan a los que otorgan a los pueblos indígenas. Por ende, en Nicaragua, los garífunas y los creoles, considerados como "comunidades étnicas", se benefician de la autonomía de gobierno, la propiedad comunitaria o colectiva de sus tierras ancestrales con sus recursos naturales, del derecho consuetudinario como fuente normativa, de la protección de sus lenguas y culturas nativas, de la educación pública bilingüe y la garantía de participación política. En Guatemala, los garífunas tienen garantías en cuanto a sus tierras, su cultura y lengua, y la educación bilingüe, y en Honduras, los derechos de los garífunas y los creoles se restringen a la protección de sus lenguas y culturas (Hooker, 2005; CEPAL/UNFPA, 2020).

DESIGUALDAD CRECIENTE Y CULTURA DEL PRIVILEGIO REFORZADA

El reconocimiento de la multiculturalidad y la inclusión de derechos étnicos y comunitarios para indígenas y afrodescendientes en territorios definidos por varias constituciones latinoamericanas demuestran una atención nueva a estas cuestiones en América Latina. Sin embargo, los Estados y los actores privados (legales e ilegales) a menudo no cumplen ni aplican estas normas individuales y colectivas, como lo señalan los numerosos casos de discriminación y violación de derechos, particularmente en materia del control de tierras y recursos naturales, presentados ante cortes nacionales e internacionales (Dulitzk, 2000; Popolo, 2017: 185-225). Además, los Gobiernos cambian, y a veces optan por políticas que desafían abiertamente la Constitución nacional y los tratados internacionales, como actualmente en Brasil, por ejemplo. Asimismo, las garantías constitucionales existentes se centran sobre todo en comunidades rurales étnicas o etnizadas y tienen poco impacto sobre la población indígena y afrodescendiente que vive en ciudades y megalópolis, donde es todavía muy difícil luchar contra el racismo y la discriminación (Popolo, 2017: 226-230; CEPAL/UNFPA, 2020: 91-92).

Al mismo tiempo, el apoyo que desde finales del siglo XX las agencias internacionales aportan a los indígenas y los afrodescendientes para su visibilización y trato no discriminatorio no impide que el Banco Mundial o el BID, por ejemplo, recomienden o cofinancien reformas y proyectos cuyos efectos refuerzan las jerarquías sociorraciales existentes. En realidad, a pesar de leyes y constituciones que reconocen cierta autonomía a las asociaciones indígenas y afrodescendientes, el margen de acción que estas tienen está limitado y excluye todo desafío al Estado y a las estructuras capitalistas imperantes. Aun en países autodefinidos como plurinacionales, como Bolivia y Ecuador, se les facilita las expresiones de su identidad cultural, mientras que sus intervenciones en asuntos con impacto político y económico siguen restringidas y sus protestas pueden ser criminalizadas (Hale, 2004; Fabricant y Postero, 2018).

Para concluir, en 2018, al apuntar a la cultura del privilegio, la CEPAL pareció desplazar el foco de su análisis de la desigualdad de los pobres hacia los privilegiados y anunciar estudios sobre los privilegiados tan finos como los que dedicó a los afrodescendientes y los indígenas. Suscitó esperanzas de que un examen multidimensional —también etnorracial y de género— del 3% más rico de la población latinoamericana pueda generar un nuevo paradigma de análisis de los mecanismos de la desigualdad (CEPAL, 2018). Efectivamente, en 2018 la CEPAL y otros organismos observaron que desde 2015, los niveles de pobreza y extrema pobreza en América Latina y el Caribe habían vuelto a aumentar, anulando los modestos ajustes logrados entre 1990 y 2006, mientras que una ínfima minoría consolidaba su monopolio de poder y riquezas. Frente al incremento rápido de la desigualdad, en varios países, movimientos populares y de jóvenes salieron a las calles para denunciar a sus gobernantes y exigir un futuro de igualdad social y desarrollo incluyente, sostenible y libre de racismo y sexismo, a menudo sin encontrar otra respuesta que la represión estatal.

En este contexto tenso, a principios de 2020, la pandemia de la COVID-19 golpeó a América Latina más que cualquier otra región del mundo. No solo el número de muertes por la pandemia ha sido proporcionalmente el más alto, sino que en los quince siguientes meses la desigualdad según la clase, la raza, la etnicidad y el género se ha disparado, mientras que la

concentración de las riquezas es todavía más extrema (CEPAL, 2021a)[81]. En junio de 2021, el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) publicaba un informe regional de desarrollo humano titulado *Atrapados: alta desigualdad y bajo crecimiento en América Latina y el Caribe*, que "asevera que el subcontinente está inmerso en un círculo vicioso alimentado por la concentración de poder, violencia y políticas de protección social deficientes, tres factores que se retroalimentan" (PNUD, 2021). Como lo confirma la lista de multimillonarios del mundo de *Forbes*, el total de multimillonarios en América Latina y el Caribe pasó de 76 individuos en marzo de 2020 a 107 en mayo de 2021 (66 de ellos en Brasil), con un patrimonio neto combinado de 480.000 millones de dólares, es decir, un aumento de un 40% durante la pandemia (López-Calva, 2021).

Casi un siglo después de la difusión de las ideologías del mestizaje y de la democracia racial en América Latina, las fracturas socioeconómicas y etnorraciales que ellas debían mitigar se revelan más extremas y evidentes que nunca antes (CEPAL/UNFPA, 2020). A pesar del giro multicultural y de la visibilización de los indígenas y afrodescendientes, la cultura del privilegio y la "casta" de los privilegiados, casi exclusivamente compuesta de hombres blancos, no solo se perpetúa desde principios de la colonización, sino que se refuerza hasta parecer indestructible.

BIBLIOGRAFÍA

Agudelo, C. (2019): "Paradojas de la inclusión de los afrodescendientes y el giro multicultural en América Latina", *Cuadernos Intercambio sobre Centroamérica y el Caribe*, vol. 16, nº 2, https://bit.ly/39hy3Bb

Aguilar, G. *et al*. (2010): "The Constitutional Recognition of Indigenous Peoples in Latin America", *Pace International Law Review Online Companion*, vol. 2, nº 2, pp. 44-104, http://digitalcommons.pace.edu/pilronline/16/

Álvarez Cuartero, I. (2007): "De Tihosuco a La Habana: la venta de indios yucatecos a Cuba durante la Guerra de Castas", *Studia Historica, Historia Antigua*, vol. 25, pp. 559-576, https://bit.ly/3ka1oQ7

Andrews, G. R. (2004): *Afro-Latin America, 1800-2000*, Nueva York, Oxford University Press.

Báez Allende, C. (2018): *Cautivos: fueguinos y patagones en zoológicos humanos*, Santiago de Chile, CIIR (Centro de Estudios Interculturales e Indígenas)-Pehuén Editores.

Banco Mundial (2015): *Latinomérica Indígena en el Siglo XXI*, Washington, D. C., Banco Mundial, https://bit.ly/3LtXzBa

— (2018): *Afrodescendientes en Latinoamérica: hacia un marco de inclusión*, Washington, DC,

https://bit.ly/3KhUraq

Benson, D. S. (2016): *Antiracism in Cuba: The Unfinished Revolution*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

Bielschowsky, R. y Torres, M. (eds.) (2018): *Desarrollo e igualdad: el pensamiento de la CEPAL en su séptimo decenio*, textos seleccionados del periodo 2008-2018, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL), https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43540

Bjork-James, C. (2015): "Hunting Indians: Globally Circulating Ideas and Frontier Practices in the Colombian Llanos", *Comparative Studies in Society and History*, vol. 57, nº1, pp. 98-129.

Blanchard, P. (2008): *Under the Flags of Freedom: Slave Soldiers and the Wars of Independence in Spanish South America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Brown, M. (2006): *Adventuring Through Spanish Colonies: Simon Bolivar, Foreign Mercenaries and the Birth of New Nations*, Liverpool, Liverpool University Press.

Cant, A. (2017): "Representando la revolución: la propaganda política del Gobierno de Juan Velasco Alvarado en Perú (1968-1975)", en Schuster, S. y Hernández Quiñones, Ó. D. (eds.), *Imaginando América Latina: historia y cultura visual, siglos XIX-XXI*, Bogotá, Universidad del Rosario, pp. 281-314, www.jstor.org/stable/j.ctt1zxskw1.11

Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) (2016): *La matriz de la desigualdad social en América Latina*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/40668

— (2018): *La ineficiencia de la desigualdad*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/43442

— (2020): Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA), *Afrodescendientes y la matriz de la desigualdad social en América Latina: retos para la inclusión*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/46191

— (2021a): *Panorama Social de América Latina, 2020*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/46687

— (2021b): "CEPAL: Los pueblos indígenas poseen la llave maestra para una recuperación transformadora en base a sus saberes, su conciencia colectiva y su cosmovisión", comunicado de prensa, 26 de agosto, https://bit.ly/370n2mM

Cope, R. D. (1994): *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720*, Madison, University of Wisconsin Press.

Cott, D. L. Van (2000): *The Friendly Liquidation of the Past: The Politics of Diversity in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.

Popolo, F. Del (ed.) (2017): *Los pueblos indígenas en América (Abya Yala): desafíos para la igualdad en la diversidad*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org//handle/11362/43187

Dulitzky, A. E. (2000): *La negación de la discriminación racial y el racismo en América Latina*, División de Desarrollo Social, Departamento de Desarrollo Sostenible, Banco Interamericano de Desarrollo, https://bit.ly/3DhT5dX

Earle, R. (2007): *The Return of the Native: Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930*, Durham, Duke University Press.

Echeverri, M. (2017): *Indian and Slave Royalists in the Age of Revolution: Reform, Revolution, and Royalism in the Northern Andes, 1780-1825*, Cambridge, Cambridge University Press.

Echeverri-Pineda, C. (2020): "Normas internacionales para afrodescendientes en América Latina: interacción entre movimientos sociales, Estados e instituciones internacionales", *Colombia*

Internacional, nº 102, pp. 139-164, https://doi.org/10.7440/colombiaint102.2020.07

Elkins, S. M. (1959): *Slavery. A Problem in American Institutional and Intellectual Life*, Chicago, University of Chicago Press.

Fabricant, N. y Postero, N. (2018): "The Indigenous Studies Turn", en Poblete, J. (ed.), *New Approaches to Latin American Studies: Culture and Power*, Nueva York, Routledge, pp. 128-143.

Figueiroa-Rego, J. (2016): "Em torno das questões de sangue no Brasil colónia anteriormente à reforma pombalina", *E-Humanista*, nº 4, pp. 128-144, https://www.ehumanista.ucsb.edu/conversos/volumes/4

Freyre, G. (1933): *Casa-grande & senzala: formação da família brasileira sob o regime de economia patriarcal*, Rio de Janeiro, Maia & Schmidt.

Funes, P. (2014): *Historia mínima de las ideas políticas en América Latina*, México, El Colegio de México.

Gobierno de España (1812): Constitución Política de la Monarquía Española, https://www.congreso.es/docu/constituciones/1812/ce1812_cd.pdf

Graham, R. *et al*. (1990): *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, con capítulos de Skidmore, T. E. ; Helg, A. y Knight, A., Austin, University of Texas Press.

Guimarães, A. (2002): "Democracia racial: el ideal, el pacto y el mito", *Estudios Sociológicos*, vol. 20, nº 59, pp. 305-333, http://www.jstor.org/stable/40420737

Hale, C. (1994): *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press.

— (2004): "Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'", *NACLA Report on the Americas*, vol. 38, nº 2, pp. 16-21, https://doi.org/10.1080/10714839.2004.11724509

Hasenbalg, C. (1985): "Race and Socio-Economic Inequalities in Brazil", en Fontaine, P. M. (ed.), *Race, Class, and Power in Brazil*, Los Ángeles, Center for Afro-American Studies, University of California, pp. 25-41.

Helg, A. (2000): *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y mulatos por la igualdad en Cuba, 1886-1912*, traducción de Tabares del Real, J. A., La Habana, Imagen Contemporánea.

— (2014): "La limpieza de sangre bajo las reformas borbónicas y su impacto en el Caribe neogranadino", *Boletín de Historia y Antigüedades* (Academia Colombiana de Historia), vol. 100, nº 858, pp. 143-181, https://bit.ly/36LoYj1

— (2018): *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, traducción de García Aranzazu, J., Bogotá, Fondo de Cultura Económica-Banco de la República.

Hooker, J. (2005): "Indigenous Inclusion/Black Exclusion: Race, Ethnicity and Multicultural Citizenship in Latin America", *Journal of Latin American Studies*, vol. 37, nº 2, pp. 285-310.

Hopenhayn, M.; Bello, M. Á. y Miranda, F. (2006): *Los pueblos indígenas y afrodescendientes ante el nuevo milenio*, Santiago de Chile, CEPAL, https://repositorio.cepal.org/handle/11362/6123

Irurozqui, M. (2012): "Tributo y armas en Bolivia. Comunidades indígenas y estrategias de visibilización ciudadana, siglo XIX", *Mundo Agrario, Revista digital de la Universidad Nacional de La Plata*, vol. 13, nº 25, pp. 1-35, https://digital.csic.es/handle/10261/157758

Klein, H. S. (1986): *African Slavery in Latin America and the Caribbean*, Oxford, Oxford University Press.

López-Calva, L. F. (2021): "COVID-19 y la riqueza en la cima: más multimillonarios y más ricos en ALC tras la crisis", Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 27 de mayo de 2021, https://bit.ly/3wMc2Em

Loveman, M. (2014): *National Colors: Racial Classification and the State in Latin America*, Oxford,

Oxford University Press.
Lucena Salmoral, M. (1995): "La esclavitud americana y las Partidas de Alfonso X", *Indagación. Revista de Historia y Arte*, nº 1, pp. 33-44, http://hdl.handle.net/10017/9460
Lynch, J. (2001): *Las revoluciones hispanoamericanas: 1808-1826*, Barcelona, Ariel.
Lyon, J. (2018): *Inheriting Illegality: Race, Statelessness, and Dominico-Haitian Activism in the Dominican Republic*, tesis doctoral, Florida, Florida International University, https://digitalcommons.fiu.edu/etd/3765
Martínez, M. E. (2008): *Genealogical Fictions: Limpieza de Sangre, Religion, and Gender in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.
Mases, E. (2002): *Estado y cuestión indígena: el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1910)*, Buenos Aires, Prometeo Libros.
McGraw, J. (2014): *The Work of Recognition: Caribbean Colombia and the Postemancipation Struggle for Citizenship*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
Miki, Y. (2018): *Frontiers of Citizenship: A Black and Indigenous History of Postcolonial Brazil*, Cambridge, Cambridge University Press.
Moore, R. D. (1997): *Nationalizing Blackness: Afrocubanismo and Artistic Revolution in Havana, 1920-1940*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
Moraes Silva, G. y Saldivar, E. (2018): "Comparing Ideologies of Racial Mixing in Latin America: Brazil and Mexico", *Sociologia & Antropologia*, vol. 8, nº 2, pp. 427-456, https://doi.org/10.1590/2238-38752017v824
Morin, F. (2005): "L'ONU comme creuset de l'autochtonie", *Parcours Anthropologiques*, nº 5, pp. 35-42, https://journals.openedition.org/pa/1873#quotation
Mörner, M. y Sims, H. (1985): *Adventurers and Proletarians: The Story of Migrants in Latin America*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
Naranjo Orovio, C. (1992): "Trabajo libre e inmigración española en Cuba, 1880-1930", *Revista de Indias*, vol. 52, nº 195-196, pp. 749-794, https://bit.ly/3wLz5ik
Organización de los Estados Americanos (OEA) (2011): *Desigualdad e inclusión social en las Américas, 14 Ensayos*, https://www.oas.org/docs/desigualdad/LIBRO-DESIGUALDAD.pdf
Padilla Ramos, R. (1995): *Yucatán, fin del sueño yaqui: el tráfico de los yaquis y el otro triunvirato*, Hermosillo, México, Gobierno del Estado de Sonora, Secretaría de Educación y Cultura, Instituto Sonorense de Cultura.
Paschel, T. S. y Sawyer, M. Q. (2008): "Contesting Politics as Usual: Black Social Movements, Globalization, and Race Policy in Latin America", *Souls*, vol. 10, nº 3, pp. 197-214, https://doi.org/10. 1080/10999940802347707
Peset, M. y Menegus, M. (1994): "Rey propietario o rey soberano", *Historia Mexicana*, vol. 43, nº 4, pp. 563-599, http://www.jstor.org/stable/25138919
Pollack, A. (2016): "Hacia una historia social del tributo de indios y castas en Hispanoamérica: notas en torno a su creación, desarrollo y abolición", *Historia Mexicana*, vol. 66, nº 1, pp. 65-160, https://doi.org/10.24201/hm.v66i1.3244
Posada-Carbó, E. y Jaksić, I. (2013): "Shipwrecks and Survivals: Liberalism in Nineteenth-Century Latin America", *Intellectual History Review*, vol. 23, nº 4, pp. 479-498, https://bit.ly/ 36MX7it
Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) (2021): *Informe regional de desarrollo humano 2021. Atrapados: alta desigualdad y bajo crecimiento en América Latina y el Caribe*, Nueva York, PNUD, https://bit.ly/37XqPS3
Reggiani, A. H. (2019): *Historia mínima de la eugenesia en América Latina*, México, El Colegio de México.

SABATO, H. (2001): "On Political Citizenship in Nineteenth-Century Latin America", *American Historical Review*, vol. 106, nº 4, pp. 1290-1315, https://www.jstor.org/stable/2692950

SAFFORD, F. (1991): "Race, Integration, and Progress: Élite Attitudes and the Indian in Colombia, 1750-1870", *Hispanic American Historical Review*, vol. 71, nº 1, pp. 1-33, https://www.jstor.org/stable/2516421

SANDERS, J. E. (2014): *The Vanguard of the Atlantic World: Creating Modernity, Nation, and Democracy in Nineteenth-Century Latin America*, Durham, Duke University Press.

SARMIENTO, D. F. *et al*. (1986): *Facundo: civilización y barbarie [1845]*, edición, introducción y notas de Bella, M. T. y Estrada, J., Barcelona, Planeta.

SEIJAS, T. (2014): *Asian Slaves in Colonial Mexico: From Chinos to Indians*, Cambridge, Cambridge University Press.

SERVIAT, P. (1986): *El problema negro en Cuba y su solución definitiva*, La Habana, Editora Política.

STANFIELD, M. E. (1998): *Red Rubber, Bleeding Trees: Violence, Slavery, and Empire in Northwest Amazonia, 1850-1933*, Albuquerque, University of New Mexico Press.

STERN, A. M. (2011): "'The Hour of Eugenics' in Veracruz, Mexico: Radical Politics, Public Health, and Latin America's Only Sterilization Law", *Hispanic American Historical Review*, vol. 91, nº 3, pp. 431-443, https://bit.ly/38nmoA8

STUTZMAN, R. (1981): "El mestizaje: An All-Inclusive Ideology of Exclusion", en Whitten, N. E. (ed.), *Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador*, Urbana, University of Illinois Press, pp. 45-94.

TANNENBAUM, F. (1946): *Slave and Citizen. The Negro in the Americas*, Nueva York, Vintage Books.

TARACENA ARRIOLA, A. y GELLERT, G. (2002): *Etnicidad, estado y nación en Guatemala*, Antigua, Guatemala, CIRMA, Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica.

UNITED NATIONS (1966): "International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination", *Treaty Collection*, https://bit.ly/3uyBElb

VASCONCELOS, J. (1967): *La raza cósmica: misión de la raza iberoamericana [1925]*, Madrid, Aguilar.

VINSON, B. (2001): *Bearing Arms of His Majesty: The Free-Colored Militia in Colonial Mexico*, Stanford, Stanford University Press.

WADE, P. (2003): "Repensando el mestizaje", *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 39, pp. 273-296, https://doi.org/10.22380/2539472X.1243

— (2010): *Race and Ethnicity in Latin America*, Nueva York, Pluto Press.

— (2021): "Racismos latinoamericanos desde una perspectiva global", *Nueva Sociedad*, nº 292, pp. 25-41, https://bit.ly/3LlfJ7V

WALKER, C. F. (1999): *Smoldering Ashes: Cuzco and the Creation of Republican Peru, 1780-1840*, Durham, Duke University Press.

WEBER, D. J. (1998): "Borbones y Bárbaros. Centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos", *Anuario del IEHS*, Instituto de Estudios Históricos Sociales, nº 13, pp. 147-171, https://bit.ly/3Ljymto

YASHAR, D. J. (1999): "Democracy, Indigenous Movements, and Postliberal Challenge in Latin America", *World Politics*, vol. 52, nº 1, pp. 76-104, https://bit.ly/3OxwkYJ

ZIBECHI, R. (2017): *Movimientos sociales en América Latina. El "mundo otro" en movimiento*, México, Bajo Tierra Ediciones.

CAPÍTULO 9

ESCLAVITUD Y ORIGEN AFRICANO: IDEOLOGÍA Y CONTROL SOCIAL DE LAS GENTES DE COLOR EN EL CIRCUNCARIBE HISPANO*

RORAIMA ESTABA AMAIZ

En el ocaso del siglo XVIII, el descontento por "su degradación" social y las "ideas exaltadas sobre la libertad" atizaban "la combustión" de las castas[82]. Estos discursos agitaban el conflicto sobre la diferencia sociorracial, experimentado por las mal llamadas "calidades inferiores" y, en concreto, por las gentes de sangre mezclada de ascendencia africana en la sociedad colonial circuncaribeña. Entre tales discursos, encontramos: por un lado, el discurso del honor y la socialización de su cultura, por parte de los grupos de sangre mezclada de condición libre (los llamados "pardos" en Tierra Firme o "ladinos" en Centroamérica); y por otro, el discurso de igualdad y las aspiraciones de cambio social que comenzaban a expresar los grupos subalternos en el Circuncaribe de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX. Estos discursos se correspondían, respectivamente, con unas estrategias, prácticas o itinerarios específicos de resistencia al orden colonial, a su jerarquía y a la consecuente discriminación que este orden imponía, por parte de las calidades o grupos subalternos, en general, y de las castas, en particular. Encontrándose, así, itinerarios de resistencia institucional conviviendo, al mismo tiempo, con estrategias de resistencia mediante la movilización popular. Si bien ambos discursos resultan en apariencia antagónicos, en el caso de los libres de color circuncaribeños, su función es más bien complementaria, si se atiende a los objetivos de los sectores populares de alcanzar un trato y estatus similar a los que disfrutaban los blancos, tanto europeos como criollos.

Sobre esta base, la premisa defendida aquí sostiene que el origen africano esclavo se convirtió en el gran factor problemático que dificultaba

la incorporación cívico-política de los descendientes de África y, paradójicamente, también la construcción de una identidad compartida, esto es, de un "nosotros" entre los libres de color en el Circuncaribe hispano, específicamente en las provincias de Caracas, Cartagena, Panamá, Portobelo y Cartago, durante la última década del siglo XVIII e inicios del XIX (1790-1821), esto es, durante la crisis del Antiguo Régimen y la irrupción de los proyectos, primero autonomistas y más tarde, independentistas.

Esta región, desde el punto de vista sociorracial, presentaba una singularidad que la hacía única dentro del llamado Gran Caribe. A diferencia del Caribe insular, caracterizado por sociedades esclavistas sociorracialmente divididas en "dos tercios" (Helg, 1997: 54) de negros esclavos y un tercio de blancos, el Circuncaribe, sin embargo —aun siendo sociedades con esclavos— no seguía la tendencia demográfica de las sociedades propiamente esclavistas. Entre otras razones, porque su población no presentaba la característica dicotomía sociorracial, polarizada entre blancos y negros esclavos, que era común en los sistemas de plantación y en particular en el Caribe antillano. El Circuncaribe, por el contrario, presentaba una configuración sociorracial donde la mayoría de la población (o la minoría más representativa, como en el caso de Costa Rica) era de color mezclado. A esta población, genéricamente, se la conocía como gentes "híbridas" de color "quebrado" o "vario", según la definición de Juan de Solórzano Pereira (1648: 246). Pero, esta denominación no estuvo exenta de localismos, variando de provincia a provincia a lo largo de la región circuncaribeña, siendo identificados como "pardos" en Tierra Firme o como "ladinos" en la Audiencia de Guatemala (hoy Centroamérica). Se trataba, pues, de una humanidad híbrida —a caballo entre la minoría blanca y la negra esclava—, que representaba alrededor del 40 o 50%, dependiendo de la provincia. Esta mayoría también se diferenciaba del Caribe insular por su condición libre, dedicada fundamentalmente al trabajo artesanal y a cultivos de exportación (sin llegar al sistema de plantación), bien como jornaleros o bien como pequeños propietarios. Su mayoría demográfica contrastaba, sin embargo, con su evidente minoría política, causada por su carencia de estatus jurídico, ya que si bien recibían el trato de "vecinos", no así el de

"españoles" y muchos menos el de "ciudadanos". Contrario a su situación política, la élite parda, en esta región, poseía una posición social intermedia y una situación económica acomodada. Sin embargo, estas dos condiciones (su origen y carencia de estatus) los reducían a la "inferior esfera"[83] de la sociedad colonial, en otras palabras, a la condición subalterna frente a la élite blanca europea, pero sobre todo criolla, quien siempre receló de esta población.

A causa de su hibridez, y en contra de lo que las "pinturas de castas" podrían hacer pensar, etiquetar a las gentes de color mezclado —dentro de cada una de sus diferentes calidades— siempre resultó una tarea difícil para las autoridades coloniales de provincias circuncaribeñas como Cumaná, Caracas, Cartagena, Portobelo, Cartago o, incluso, Veracruz. La hibridez, en estas provincias, constituyó una constante de tensión social y, al mismo tiempo, un elemento transgresor de las fronteras sociorraciales, que desafiaba al orden colonial. Mas esto tuvo, también, un efecto contraproducente para la propia construcción de identidad entre los descendientes de color mezclado, ya que esta variabilidad jugó en contra de la unión de las gentes de color alrededor de una potencial identidad africana; sociológicamente hablando, torpedeó su autoidentificación como "grupo"[84], esto es, su autorreconocimiento como negros o como descendientes de negros y esclavos y, por extensión, su autopercepción o conciencia colectiva como sujetos subalternos colonizados frente al poder colonial. Algo que, consecuentemente, repercutiría en su capacidad de organización política y de resistencia al orden. De hecho, en el Circuncaribe, frecuentemente, las gentes de color mezclado, de condición libre, no se autorreconocían entre los de su clase, desconociendo expresamente su origen africano.

Interpretando a contrapelo los estatutos de limpieza de sangre y mediante un proceso de incorporación selectiva, algunos contados y distinguidos pardos fueron penetrando y escalando progresivamente en cuerpos concretos de la sociedad colonial, conquistando, con ello, privilegios impensables para su calidad, especialmente "en la maestría de los oficios manuales, en el ejercicio de cargos públicos y de profesiones liberales, en el matrimonio desigual y en el uso de las armas" (Bernand, 2000: 95). Aunque, ciertamente, no se trató de una movilidad social

generalizada, pues, en la práctica, fueron pocos los pardos que efectivamente se beneficiaron de ella. Entre otras cosas, por la firme resistencia ejercida por la élite blanca, fundamentalmente la criolla, contraria al ascenso social de los pardos, una clase a la que siempre tuvieron por subsidiaria.

Michel Pastoureau y Dominique Simonnet (2006), sobre su *Breve Historia de los Colores*, sostienen que "en nuestro imaginario asociamos espontáneamente el blanco a la pureza [...]. La blancura de la piel siempre ha funcionado como una señal de reconocimiento" (Pastoureau, 2007: 5), de honorabilidad o de distinción. Este es el caso del mundo atlántico hispano, donde el color blanco sirvió como "tipo ideal"[85] (Weber, 2002: 17-18) histórico y cultural, y con ello, como criterio central de clasificación y discriminación sociorraciales. En los territorios ultramarinos de la Corona española en América, la preeminencia y superioridad de la calidad de "blanco" fue institucionalmente impuesta a través de las Leyes de Indias y de la religión católica. Esta combinación de ley y religión progresivamente fue construyendo una "sensibilidad"[86] hacia la blancura (Gómez, 2015: 3) hasta convertirse en una suerte de relato ideológico sobre la idoneidad de ser "blanco" y, más específicamente, de ser "hombre blanco", cristiano (de origen) europeo. Este relato, paulatinamente, se fue reproduciendo no solo a través de las normas y los valores religiosos, sino también de las relaciones sociales, los convencionalismos, las costumbres, los fueros y privilegios, la cultura y la educación, con los cuales se socializaba —o más bien se ideologizaba— a toda la sociedad colonial, incluidos castas y negros esclavos, hasta legitimar esta construcción del mundo —sobre la preeminencia del blanco — como la única posible. De esta legitimación dan cuenta documentos de la época, de distinta naturaleza, como *Las Siete Partidas*, la *Recopilación de Leyes de Indias*, la *Política Indiana*, los estatutos de los diferentes cuerpos y hermandades o los manuales de buenas costumbres. En todos ellos se perfilaba una imagen maniquea del blanco y el negro, como símbolos morales del bien y el mal.

La asociación positiva al blanco, por tanto, no era —en modo alguno— espontánea o natural, sino cultural e histórica. Como cultural e histórica era también su antítesis, esto es, la construcción negativa del negro y de

las diferentes mezclas de su descendencia. Así como "blanco" supuso un concepto —de creación europea— que refería siempre a "Europa" y a la "cristiandad", "negro" y "África" sirvieron —bajo esta misma lógica— como sus antónimos; eran, por tanto, "una construcción occidental" (Nederveen Pieterse,1992: 9) y más precisamente una construcción social colonialista occidental, con la cual se representaba culturalmente al "otro" como una imagen espejo del "blanco" o, mejor dicho, como la negación de este. En otras palabras, África —y por extensión la población negra esclava y su descendencia de todos los colores— pasó a "ocupar en la disposición psicológica europea [colonial][87] el más lejano punto de la otredad [...] de hecho, se convirtió en su mayor antítesis" (Achebe, 2018: 17). En este sentido, es posible afirmar, siguiendo el planteamiento de Verena Stolcke (2007) sobre los mestizos[88], que "el negro" —tanto como concepto teológico-religioso como categoría jurídico-social— no nace, se hace y, más concretamente, se construye discursivamente en el relato colonialista del mundo atlántico hispano.

En este discurso colonial, mientras el blanco era religiosamente concebido como el hijo e imagen de Dios, el negro (y con él, sus mezclas), por el contrario, era construido como descendiente de Cam (Ham), personaje bíblico maldito por una relación ilícita, a raíz de la cual su descendencia fue condenada a la servidumbre y la esclavitud (Gates, 2019: 57). De este modo, quedó naturalizada la condición moral "superior" del blanco frente al negro y demás castas y, con ello, se legitimaba la discriminación y categorización de seres humanos en el Nuevo Mundo. Como *alter ego* del blanco, el negro simbolizaba, entonces, la ausencia de la pureza, la virtud, la razón y la belleza. Este encarnaba, moral y culturalmente, al sujeto no-blanco, no-europeo o no-español, es decir, al "otro". Sus atributos, consecuentemente, fueron deshumanizados y tenidos por vicios o defectos. Al negro se atribuían, pues, características y valores morales negativos, como la vileza, la ignorancia, la barbarie, la promiscuidad o la ilegitimidad. Legalmente, carecía de capacidad jurídica o, lo que es lo mismo, representaba un "objeto de derecho", que era como se entendía, en la ley, al esclavo, si bien se le respetaban ciertos derechos naturales como la vida (Alfonso X, Tomo III, Partida IV, Título XXI, 1807: 117-121). Debido a su origen infame o maldito[89], su lugar en la sociedad

era, por tanto, ese de la diferencia (sociorracial y cultural) y de la marginación (social y política).

La sociedad colonial hispanoamericana, dividida en cuerpos, se estratificaba en una compleja amalgama de jerarquías solapadas e interpuestas, como "estados", "órdenes", "calidades", "colores", "condiciones" y "clases", por solo mencionar algunas. Todas ellas llevaban adscritos unos privilegios particulares que les eran propios. En cada una de estas jerarquías las gentes de color ocupaban siempre, por regla general, las posiciones inferiores o subalternas. El también llamado "sistema de castas" no era más que este entramado de jerarquías sociorraciales en que se organizaba la sociedad colonial hispana y por el que se sostenían y reproducían múltiples relaciones de poder, con las cuales se ponía en marcha y se perpetuaba "una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento del discurso verdadero" (Foucault, 2000: 34), en este caso, del pretendido discurso verdadero sobre la limpieza de sangre y, más específicamente, sobre la blancura. La sociedad colonial circuncaribeña constituyó, así, un orden relacional e históricamente condicionado, centrado en el hombre blanco, en el que la población de color ocupaba siempre el último lugar. En dicho orden, el resto de calidades intermedias poseían cuotas relativas de privilegios, que se incrementaban conforme se acercaban genealógica y culturalmente al blanco o, lo que es lo mismo, conforme negaban cualquier rastro de sangre negra. La conservación de este orden resultaba fundamental para el mantenimiento del control social por parte del poder colonial en la América hispana. Las poblaciones de color, por su parte, tuvieron que aprender a vivir bajo este orden y desarrollar estrategias de supervivencia dentro y fuera del mismo.

Indudablemente, en lo cotidiano, este sistema de discriminación —que oscilaba entre el uso del miedo y la fuerza— marcó la vida de la población negra y su descendencia, hasta tal punto que incluso las gentes de color fueron socializadas con este discurso de estigmatización del negro. De modo que, "la experiencia del negro en el mundo blanco"[90] (Baldwin, 2017 [1963]: 28) colonial estuvo marcada, simultáneamente, por la ideologización y la discriminación permanentes. En su día a día, las gentes de color —y, en general, las castas— eran aleccionadas, constantemente,

sobre su lugar en la vida social: esto es, sobre dónde vivir, qué oficios realizar, qué lugar ocupar en los diferentes cuerpos o espacios públicos y privados, qué vestimenta o joyas lucir y hasta con quién podían contraer matrimonio o, incluso, procrear. Todas estas formas de discriminación de las gentes de color constituían, siguiendo a Michel Foucault, "dispositivos de poder" (Foucault, 2000: 26) con los cuales se ejercía la dominación y represión de castas, negros y demás gentes de sangre mezclada, es decir, de la inmensa mayoría de la sociedad colonial hispana a orillas del Circuncaribe.

Bajo esta lógica de negación del negro, resulta comprensible que en las sociedades circuncaribeñas —en las que predominaba una mayoría de color mezclado—, la categorización sociorracial con frecuencia tensara la convivencia, convirtiéndose en la principal causa de conflicto social. No solo porque el proceso, en sí, de etiquetar a las personas imponía una jerarquía, como afirma Ta-Nehisi Coates (2015), sino también porque esta jerarquización provocaba —como efecto contraproducente— la resistencia de las personas de color a ser estigmatizadas. Una resistencia que en el Circuncaribe se manifestó bien como una oposición frontal y violenta contra este orden o bien como una oposición evasiva, disimulada o disidente dentro del orden dado, mediante el camuflaje o la ocultación de la propia identidad negra, fingiendo ser de una calidad de mejor estimación, como, por ejemplo, mestizo (en el caso de Costa Rica) o directamente blanco (como ocurría en Panamá, Cartagena, Caracas o Cumaná)[91]. Así, en el Circuncaribe de la última década del siglo XVIII e inicios del XIX, fueron recurrentes las varianzas de calidad o cambios de color, por parte de las gentes de sangre mezclada, en documentos oficiales; principalmente en libros parroquiales, actas de bautismo, de matrimonio o de defunción, expedidos por las autoridades civiles y eclesiásticas. Los archivos históricos locales evidencian que algunas gentes de color mezclado experimentaron una ambigüedad sociorracial tal que a lo largo de su vida llegaban a cambiar varias veces de calidad en diferentes documentos de la administración colonial[92].

La imitación del estilo de vida de los blancos, entonces, se convertía en un imperativo social y cultural, en un estándar de civilización, que fue apropiado, incluso, por las calidades inferiores, impidiendo —como ya se

ha dicho— la construcción de una identidad compartida alrededor de la ascendencia africana. Con esta división sociorracial, las autoridades y élites coloniales se aseguraban el control social de esa mayoría de color, a orillas del Circuncaribe, por medio de una estrategia de racialización dirigida, justamente, a "producir la división entre los dominados y los procesos de identificación de estos a partir de la experiencia de la discriminación" (Almario, 2011: 58) o, más bien, de la apropiación del relato de la discriminación, por parte de las propias castas o gentes de color. Este fenómeno hacía posible situaciones paradójicas, en las cuales personas de sangre mezclada, e incluso negros y mulatos recién libertos, compraban, vendían o eran propietarios de esclavos, en un esfuerzo por imitar a los blancos y, con ello, ser estimados como sujetos de honor. En el mundo ibérico, ejemplos de este tipo se encuentran en latitudes atlánticas tan disímiles como Cuba, Salvador de Bahía, Caracas, Cartagena, Cartago o Portobelo.

Este intento de algunas gentes de color, de confundirse con los blancos, llamó igualmente la atención del Barón Alexander von Humboldt, quien recogió esta observación en su *Ensayo político sobre la Nueva España*, de 1822, donde relata que "se ven mulatos bien morenos, que han tenido la maña de *blanquearse*. Cuando el color de la piel es demasiado opuesto a la declaración judicial que se solicita, el demandante se contenta con una expresión algo problemática [...]: *que se tenga por blanco*" (Humboldt, 1827: 262).

Esta reivindicación de las clases inferiores de color por "blanquearse" era, sin embargo, un fenómeno complejo, de múltiples dimensiones, que puede ser objeto varias lecturas.

En contextos coloniales como el circuncaribeño, donde abundaban las relaciones sexuales ilegítimas —generalmente forzadas— entre blancos y negras, la acción de "blanquearse", en principio, podría interpretarse como una estrategia reproductiva, con la que algunas gentes de color perseguían emparentarse con los blancos, hasta borrar los marcadores sociorraciales negros o, lo que es lo mismo, hasta "blanquear la raza" (Fanon, 2009: 68). Este proceso genealógico de aproximación a la blancura ha sido definido en la literatura especializada como "blanqueamiento" o "lactificación" (Fanon, 2009: 68).

Este blanqueamiento, no obstante, puede ser entendido, igualmente, como un proceso psicológico. En palabras de Frantz Fanon (2009), como una suerte de "complejo de inferioridad" o "sentimiento de inferioridad", de "sentirse pequeño", en suma, de "alienación psíquica del negro" (Fanon, 2009: 69-70) en favor de una pretendida ascendencia blanca. O también como un efecto del proceso de socialización de la cultura del honor entre las calidades "inferiores", quienes demandaban el reconocimiento de sus méritos para, con ello, ser distinguidos como sujetos de honor, a imitación de los blancos. Aunque en el Circuncaribe pueden encontrarse ejemplos de todos los tipos de blanqueamiento anteriores, los documentos de la época, disponibles en los archivos históricos de la región, parecieran indicar que la mayoría de las veces se trataba de una estrategia judicial de los pardos o gentes de color —especialmente de aquellos más adinerados— con la que perseguían la consecución de mayores privilegios y una mejor estimación social. En este sentido, el blanqueamiento podría entenderse como una estrategia transgresora, esto es, como una forma de resistencia pacífica al orden dado, dentro del propio sistema colonial, siguiendo las normas establecidas y las reglas de juego impuestas desde el poder y no oponiéndose frontal o violentamente a estas. Esta es una diferencia fundamental respecto a buena parte de los estudios subalternos y, en concreto, sobre la población de color en la región.

De este modo, los valores de la cultura del honor y la superioridad del hombre blanco —impuestos desde el discurso colonial oficial— fueron reinterpretados por algunos pardos, para performativamente dar —en el espacio judicial— una nueva lectura a su ambigüedad o hibridez sociorracial, utilizando esta como un arma de doble filo para conquistar mayores privilegios y reconocimientos y, con ello, distinguirse de la mayoría de color mezclado. Esto políticamente situó a los pardos en la centralidad de la conflictividad social. Principalmente los enfrentó a la élite blanca, pero, paradójicamente, también al resto de gentes de sangre mezclada, en la lucha de aquellos por distinguirse de estos y de las demás castas o clases subalternas. No obstante, esta reinterpretación (judicial) de los pardos sobre su hibridez sociorracial no fue automática, ni tampoco pareciera un proceso psicológico de alienación, producto de la apropiación (sin más) de los valores teológico-culturales de la monarquía española. En

ese sentido, es imperativo detenerse a analizar su discurso y deconstruir sus argumentos, sus razones y sus acciones, contextualizándolos en los condicionantes sociohistóricos y culturales de la sociedad colonial hispana en el Circuncaribe de finales del siglo XVIII. Hace falta, entonces, reconstruir el discurso de los pardos y, sobre todo, la reinterpretación sobre su hibridez en el contexto de un discurso más amplio, esto es, en el metadiscurso de la limpieza de sangre.

EL ESTIGMA DEL ORIGEN AFRICANO

En el mundo atlántico hispano, la "limpieza de sangre" constituyó el dispositivo ideológico de control social con el cual se fundamentó el estigma del origen africano en la sociedad colonial. Con la limpieza de sangre el poder colonial ponía en funcionamiento una suerte de "economía de los discursos de verdad" (Foucault, 2000: 34) que —basada en la concepción tomista cristiana de la Escuela Salmantina— legitimaba moral y teológicamente a la élite blanca (a viejos cristianos y españoles europeos y criollos) como sinónimo de la honorabilidad humana.

Según esta cosmogonía católico-monárquica, el buen gobierno de la "república" del Antiguo Régimen descansaba en una "sociedad natural" donde "los más bajos sirven a los más altos y los más altos dirigen y guían a los más bajos" (Sabine, 1961: 249).

A diferencia de la vieja Castilla, en el mundo hispanoamericano este orden teocrático respondía, más bien, a criterios sociorraciales. "Mala raza" pasaría, así, de referir antiguamente a la herejía de moros y judíos en la península ibérica a simbolizar el origen africano de las gentes de color y, en general, la hibridez e ilegitimidad de las gentes de sangre mezclada en el Nuevo Mundo.

Consecuentemente, esta justificación teológica-moral de la diferenciación sociorracial en la América hispana sería aplicada en toda una tipología de clasificaciones sociorraciales o "calidades" —como se conocían en la época—, las cuales serían recogidas en las diferentes reales cédulas y leyes de las Indias, que regulaban las relaciones sociales en estos territorios ultramarinos. En la *Política Indiana* (1648), por ejemplo, el jurista Juan de Solórzano Pereira dedicó un capítulo

exclusivamente a la categorización, definición y regulación de las diferentes calidades que hacían vida en la América hispana. Según esta tipología, el orden de precedencia estaba encabezado por la élite blanca (europea y criolla). El rango más alto de esta escala sociorracial estaba reservado, pues, al varón blanco, católico, español viejo o su descendencia, quienes no albergaban "nota" o "tacha" alguna de sangre mezclada. Por esta razón, en la construcción social del mundo atlántico hispano, el hombre blanco representaba el sujeto honorable por antonomasia. En las antípodas de la escala sociorracial, se encontraba su antítesis: la mujer negra y esclava, quien era sujeto de una doble discriminación, por ser negra y también por ser mujer. En medio de estos dos extremos, oscilaba una vasta policromía de gentes de sangre mezclada o castas a quienes se estigmatizaba por su origen ilegítimo, pero sobre todo por su ascendente africano. De ellos se decía que eran descendientes del "pecado" y portadores de la "mancha de la esclavitud" y de la "confusión social". La esclavitud, según defendía Isidoro de Sevilla, era la pena necesaria para la "expiación" de la "mancha" de ser negro. Era la forma de redimir el pecado original, la infamia, la ingenuidad y la descendencia de negros bozales. Así, en este proceso de naturalización (ideológica) de la discriminación, el discurso oficial colonial remarcaba la labor civilizatoria y cristianamente redentora del sujeto blanco español (europeo o criollo), con el que justificaba su posición privilegiada en todos los espacios de la vida social; perpetuando, de este modo, esta relación de poder y, con ello, la subordinación de las gentes de color.

La función de legitimación de la élite blanca se fundamentaba, entonces, en su pretendida superioridad cultural, moral y sociorracial, esto es, en la concepción de sí mismos como descendientes de cristianos viejos, deviniendo en una suerte de "pueblo elegido" (Zúñiga, 1999: 433), sobre quienes recaía una cierta responsabilidad civilizatoria en el Nuevo Mundo. Esta legitimación social de la élite blanca, se observa en la sociedad indiana y, por tanto, en la del Circuncaribe, en su alegato contra otras culturas o credos, denunciando como bárbaros e incivilizados a los pueblos no cristianos o "desconocedores de Dios", entre los que incluía tanto a los indios bravíos como a los esclavos bozales. Pero, la superioridad blanca también se hacía valer en su "limpieza de manos",

frente a la "vileza" de quienes vivían del trabajo de sus manos, oficios a los que se consideraba de baja estima, y más aún de aquellos en condición de dependencia o servidumbre.

El estigma del origen impuro, bárbaro y vil de los descendientes de africanos, en el discurso colonial dominante, se observa, asimismo, en su constante deshumanización en la clasificación e identificación de las castas con nombres de animales o bestias. Voces como "lobo" (zambo), "coyote" (mezcla de mestizo e indio), "leopardo" (pardo) o "mulato" (derivación de la voz "mula", cría de yegua y asno), eran frecuentemente empleadas en los virreinatos de Nueva España y Nueva Granada, así como en las Capitanías Generales de Guatemala (incluida Costa Rica) y Venezuela.

Ahora bien, se podría pensar que el éxito de la economía de la verdad del discurso blanco colonial, en el mundo hispanoamericano y, por ende, en el circuncaribeño, estribaba en haber convertido este "orden natural de las cosas" y, en particular, el de la "limpieza de sangre (y de oficio)" en una ideología, es decir, en un sistema articulado de valores alrededor de la blancura, implantado en la sociedad colonial (o colonizada) mediante estrategias y dispositivos ideológicos concretos, como: 1) su institucionalización en los "cuerpos" de la sociedad colonial; 2) su sanción, por parte de la autoridad, a través de regímenes normativos, religiosos y de control social (ordenanzas, estatutos, etc.); y 3) su socialización y reproducción por la élite blanca.

Sin embargo, el verdadero éxito del discurso colonial consistió, paradójicamente, en haber socializado sus valores entre los propios sectores subalternos —a quienes pretendía excluir—, naturalizado el blanco como ideal social y legitimando esa relación desigual de poder y dominación. Pero también en haber consolidado el discurso oficial de la distinción como el sistema de valores referente, y concretamente el de la limpieza de sangre, como una verdadera cosmovisión de la sociedad colonial circuncaribeña, convirtiéndose, con ello, en el contexto histórico de producción social de sentido de dicha sociedad. Así pues, a lo largo del Circuncaribe encontramos, en los archivos históricos locales, evidencia que da cuenta de cabildos de indios denunciando a sus respectivos corregidores o gobernadores por ser de calidad "mulato" o "pardo"[93];

zambos y pardos libres rehusando el pago de tributos por no ser confundidos con indios tributarios[94]; padres blancos pobres, pardos y mulatos denunciando los matrimonios "desiguales" de sus hijos; milicias de pardos impidiendo la habilitación de mulatos y negros por ser de condición inferior; o indígenas y pardos reclamando su limpieza de sangre, por solo señalar algunos ejemplos. Aunque, ciertamente, esta apropiación del discurso oficial de la blancura o limpieza de sangre fue especialmente recurrente entre la élite de los pardos, específicamente entre los "cuarterones", "quinterones" y "sexterones". Como consecuencia, este hecho truncó la consolidación de la identidad africana entre los descendientes de negros de sangre mezclada en el Circuncaribe colonial tardío, fundamentalmente entre las élites de los pardos.

Podemos afirmar, entonces, que siguiendo el discurso de la "limpieza de sangre", la diferenciación sociorracial fue observada, igualmente, por las propias calidades de color mezclado, quienes (paradójicamente) también reprodujeron el estigma del origen africano, en un intento por distinguirse. Ello debido, fundamentalmente, a que —en tanto descendientes de esclavos— los libres de color mezclado también eran portadores de la infamia. El ser producto del pecado original y de la contaminación del mestizaje les dejaba sin un estatus socio-jurídico definido y, por tanto, sin los efectos civiles y políticos propios de los españoles del estado llano, a pesar de ser de condición libre. Al ser sujetos de la discriminación sistemática de la sociedad colonial hispana, las gentes de color mezclado fueron plenamente conscientes de la estigmatización del origen africano y esclavo. En otras palabras, sabían claramente que, con la naturalización de la cultura del honor y la limpieza de sangre, la élite blanca monopolizaba el ideal cultural del ser humano (Grignon y Passeron, 1992: 35). Por tanto, a lo largo de sus experiencias vitales, muchos libres de color comprendieron que en la sociedad hispanoamericana del Antiguo Régimen quien aspirase a ser tenido por español, no podía anhelar a otro estatus que al de los blancos.

Lo anterior explicaría los esfuerzos de las clases inferiores por ser confundidos o tenidos por blancos o, al menos, por alguna calidad socialmente mejor valorada que la suya. Por ejemplo, hacerse pasar por "mestizo" en el caso de mulatos y pardos (como solía suceder en Costa

Rica); o por "pardo", en el caso de mulatos, negros y zambos. Este mismo razonamiento valdría para explicar los esfuerzos por mejorar o mantener el linaje, mediante los disensos de matrimonios considerados como desiguales, con los cuales padres y madres de pardos, mestizos, indios y hasta negros denunciaban la condición inferior del contrayente de sus hijos. Si bien esta estrategia de supervivencia social, psicológicamente, podría entenderse como una alienación del ser por parte de las gentes de color, sociopolíticamente podría tener otra lectura y entenderse, más bien, como un intento de resistirse (o evadir) al control social colonial, sin subvertir el orden ni recurrir a la violencia. Se trataría, pues, de un mecanismo intrainstitucional de supervivencia o resistencia social. Aunque, ciertamente, no exento de connivencia con el sistema dominante, pues, la distinción social puntual de una familia o individuo de color, paradójicamente, acababa reproduciendo el sistema de discriminación imperante, al cual se intentaba denunciar.

Por este motivo, este mecanismo de resistencia, por parte de algunas gentes de color, resulta problemático e incluso polémico. El mismo pone en cuestión la confrontación de intereses, en términos absolutos o existenciales, entre la élite dominante (de blancos europeos y criollos) y las "calidades de color" o "clases inferiores". Sin pretender negar o subestimar la movilización popular de negros esclavos y otras castas, la evidencia de estas estrategias institucionalizadas de supervivencia o resistencia social, empleadas por algunas gentes libres de color en el Circuncaribe, revela un aspecto desatendido por los estudios subalternos como lo son las negociaciones e incluso las connivencias entre las gentes de color mezclado y la élite blanca, en su lucha por ser reconocidos como españoles y alcanzar privilegios y honores similares a los blancos. Un aspecto que, consecuentemente, refuerza la idea —aquí defendida— de que en la sociedad colonial tardía circuncaribeña, la construcción de una identidad entre los libres de color en torno a su origen africano, con tales condicionantes sociohistóricos, resultaba cuando menos difícil. Sobre todo, ante las consecuencias sociales, civiles y políticas que —en términos de discriminación— implicaba asumir dicha identidad.

EL 'DEFECTO' DEL COLOR COMO PROBLEMA POLÍTICO

Coherente con lo anterior, un hallazgo sorprendente —en el marco de mi tesis doctoral— fue la ausencia de la palabra "raza" en la mayoría de los expedientes judiciales circuncaribeños consultados, que trataban solicitudes de dispensa de color o peticiones de blanqueamiento. Las llamadas "dispensas de Gracias al Sacar", de 1795, presentadas generalmente por la élite de los pardos del Circuncaribe entre la última década del siglo XVIII y principios del XIX, son claros ejemplos de sus esfuerzos judiciales para negociar con el poder colonial y con la aristocracia blanca. Del análisis documental de dichos expedientes, se evidencia el interés de los pardos, peticionarios de estas dispensas, por negociar no solo su movilidad social, su situación legal y su participación política, mediante la ampliación de sus privilegios y su habilitación civil, sino también la resignificación de la voz "pardo" en la mentalidad colonial y, por tanto, de su propia identidad. En la mayoría de estos casos, la estrategia de negociación para alcanzar su revalorización y mejoramiento social exigía distinguirse del resto de las gentes de color, aunque ello significara —como, de hecho, significó— tener que negar su pasado negro, africano, esclavo o, cuando menos, renegar del mismo[95].

Así pues, en los expedientes judiciales consultados, la élite libre de color —en tanto gentes de sangre mezclada— reconstruyó su identidad reivindicando su ascendente "blanco limpio y de noble nacimiento"[96] y, por tanto, su porción de sangre blanca, en un esfuerzo por deslastrarse "de [la] esclavitud [la] ilegitimidad u otro defecto"[97], que tradicionalmente acompañaban al origen africano en el discurso oficial colonial. Debido a su origen híbrido, producto de relaciones sexuales no formales, para la mayoría de los pardos resultaba casi imposible demostrar ser "hijos legítimos de padres libres"[98] y, más aún, descender de hasta cuatro generaciones de matrimonios legítimos, como exigían las Leyes de Indias. Con tales constreñimientos, el hecho de tener un ancestro de calidad blanca o "de solar conocido"[99] (aunque se fuera "hijo natural")[100] representaba, para estos pardos peticionarios, una evidencia de peso para ser distinguidos. Con este propósito, sus alegatos tendieron a sobredimensionar la importancia de este "accidente", como lo define Fanon (2009: 68), hasta el punto de que el ascendente blanco servía a estos pardos de comodín para mitigar o disculpar su descendencia de

uniones ilegítimas. Una tendencia que se observa en buena parte de los expedientes de los pardos circuncaribeños consultados. Este es el caso del pardo costarricense Jerónimo Flores. Este "hijo de mulata cuarterona"[101], en su petición de 1793, solicitó dispensa de calidad "para que se tenga a sus hijos como sexterones y no como pardos"[102], fundándose para ello en estar casado con una mujer española y tener suegros y padre también españoles.

Además del blanqueamiento del origen, un segundo aspecto con que estos pardos reconstruyeron su identidad fue la exaltación de sus méritos personales y familiares en los servicios y sacrificios realizados en favor de la monarquía. Este era otro de los recursos que culturalmente los aproximaba a la aristocracia europea y criolla. En este sentido, no dudaban en recordar sus servicios, contribuciones y donaciones en los diferentes momentos en que la Corona española tuvo necesidad de auxilio. Un comportamiento "virtuoso" que también tuvieron hacia la religión católica, mediante donaciones a iglesias y cofradías y que —a sus ojos— les hacía merecedores de "alguna distinción entre las gentes [...] con la calidad de pardo"[103]. Esta había sido tradicionalmente una estrategia de movilidad social empleada por la aristocracia blanca —sobre todo en probanzas de limpieza de sangre—, que evidentemente fue reproducida por la élite de las gentes de color para resignificar su identidad de pardos.

Un tercer aspecto en la reconstrucción de la idea de "pardo", por parte de la élite de color mezclado, fue la reproducción del estilo de vida noble. Fundamentalmente, en sus expedientes, estos daban cuenta de sus cuantiosos patrimonios y propiedades, destacando incluso poseer esclavos, algo con lo que querían dejar clara su situación de no dependencia o "sin vicio de esclavitud". Conforme con este estilo de vida ennoblecido, igualmente, se retrataban a sí mismos como sujetos formados y civilizados, cuestionando, de este modo, la muy extendida opinión sobre los pardos como personas viles, inferiores y sin instrucción, y esforzándose asimismo en evidenciar sus "buenas costumbres" y "buen concepto", así como sus conocimientos y "aptitud[es] necesaria[s] para desempeñar" cargos administrativos y oficios liberales, razón por la cual justificaban estar "adornado[s] de las cualidades, idoneidad y conocimientos" necesarios para la habilitación civil.

En consecuencia, al autodefinirse como gente de distinción (en virtud de sus costumbres, instrucción, patrimonio, méritos, legitimidad y/o ascendente blanco), la élite de los pardos se consideraba semejante a los blancos. En ese sentido, aspiraron a "ser tenidos y reputados por españoles puros sin reliquia alguna de moreno"[104]. Por lo tanto, lo que demandaban era, ni más ni menos, que los mismos privilegios civiles de los que disfrutaban los blancos.

EL ORIGEN AFRICANO: EL GRAN FACTOR PROBLEMÁTICO

Desde el punto de vista de la élite de las gentes de color mezclado, nada les diferenciaba, en costumbres y méritos, de los blancos, "salvo el defecto del color". Consideraban que a lo largo de sus experiencias vitales en la sociedad colonial, habían demostrado que "su conducta ha sido igual a la de los blancos"[105] y, por tanto, no existía (según ellos) "una inmensa distancia"[106] entre unos y otros. Este es el argumento principal que subyace tras su petición de dispensa de color, para que se les declarase "en el concepto de persona blanca y en el goce de la legitimidad civil" [107] de que disfrutaban los blancos, "elevándolos [así] a la clase de vasallos útiles y honrados"[108] y sobre todo "habilitándole[s] para todos los efectos civiles"[109]. La habilitación civil, en este contexto, significaba no solo igualarlos al resto de personas blancas del estado llano, sino fundamentalmente considerarlos hábiles para todos los efectos civiles, incluida la posibilidad de que estos pardos ejercieran cargos de poder político y administrativo local, tradicionalmente vetados a las gentes de color mezclado.

Es en este momento cuando se convirtieron en una amenaza para la élite blanca criolla (mas no directamente para la europea, pues esta disfrutaba de cargos políticos de más alto nivel). Por esta razón, serían los criollos circuncaribeños quienes más enérgicamente pasaron a denunciar las reformas borbónicas dirigidas a las gentes de color híbrido. La presión social ejercida por las gentes de color mezclado, en la vía judicial y administrativa y, sobre todo, las expectativas que generaron estas medidas en el resto de gentes de todos los colores, convirtieron a los pardos en la amenaza al orden más apremiante de los criollos, colocándoles, así, en la

centralidad política de la negociación sociorracial en las provincias del Circuncaribe colonial tardío. Una centralidad política reforzada por la influencia de la revolución haitiana en la mayoría de las rebeliones igualitarias circuncaribeñas, especialmente en provincias de Venezuela y de Nueva Granada. Es en ese mismo momento cuando las autoridades coloniales y la élite criolla desarrollarán con mayor intensidad el relato del "miedo al negro" o "temor al negro" (Naranjo Orovio, 2004: 92), como dispositivo ideológico, prolongando aún más el estigma del origen africano. Este miedo al negro, sin embargo, fue profusamente alimentado por la élite blanca, tanto promonárquica como republicana. En 1815, el capitán general de las Provincias de Venezuela, Pablo Morillo, deja patente este temor, cuando solicita a su majestad "que se remitan a aquellas provincias 500 o 600 familias de las Islas Canarias o Reino de Galicia, para contrarrestar y nivelar el poder de los esclavos y gente de color"[110]. Del lado republicano es conocido el pavor de Bolívar a la llamada "pardocracia". En 1826, frente a las presiones de movimientos populares de descendientes de africanos por mayores libertades, Bolívar confesaba a Santander:

> Con tales mezclas físicas [se refiere a los descendientes de esclavos de África]; con tales elementos morales ¿cómo se pueden fundar leyes sobre los héroes, y principios sobre los hombres? Muy bien: que esos señores ideólogos gobiernen y combatan y entonces veremos el bello ideal de Haití, y los nuevos Robespierres serán los dignos magistrados de esa tremenda libertad. […] Guinea y más Guinea tendremos; y esto no lo digo de chanza, el que escape con su cara blanca será bien afortunado[111].

En la etapa de reformismo liberal, los procedimientos judiciales, por los cuales los libres de color mezclado suplicaban su reconocimiento civil, desencadenaron —a través de la réplica pública de autoridades, instituciones y cuerpos locales— un intenso debate político entre todos los niveles de la administración monárquica sobre la ciudadanía española de los originarios de África. A partir de entonces, no pudieron ser ignorados como actores políticos. Desde distintos puntos del Circuncaribe se sucedieron alegatos de autoridades locales, como el provincial de San Francisco de Guatemala, José Antonio Goicochea, o el capitán general interino de Caracas, José Ceballos, sugiriendo valorar "la necesidad de mejorar en general el estado civil de las castas"[112], permitiéndoles gozar, a

todos los mulatos, "de igual derecho que los demás [sujetos]"[113]. Su percepción como actor político amenazante, aunada a sus demandas judiciales, obligó, pues, a la adaptación de los regímenes normativos, hasta entonces, existentes e incluso a la producción de nuevas normatividades para mantener el orden, regulando la diversidad socioétnica en Hispanoamérica. Unos nuevos órdenes normativos que no necesariamente se tradujeron en mayores liberalidades o privilegios para los descendientes de africanos, fundamentalmente por el miedo al negro y el consecuente rechazo de las élites blancas locales a estas medidas legales que concebían como una innovación peligrosa.

El origen africano, por tanto, fue el principal factor que excluyó a la población de color de la nación española en los debates de la Constitución gaditana en las Cortes de Cádiz. En ese debate de los diputados americanos, a favor y en contra del reconocimiento de las gentes de color mezclado como españoles, fue justamente este sentimiento de amenaza, vaticinado por las élites criollas locales, el que acabó por hacer que se impusiera el miedo al negro en las negociaciones. Este temor acabó imponiendo su parecer en la redacción del polémico artículo 22 de la Constitución de 1812, cerrando prácticamente la puerta al reconocimiento civil de los descendientes de africanos en América como "españoles". Curiosamente, en ese mismo debate, el diputado de Costa Rica, Florencio Castillo, en defensa de los descendientes de africanos, esgrimió argumentos similares a los alegados por los pardos circuncaribeños, en sus expedientes judiciales. Castillo, al igual que estos pardos, estimaba que las gentes de color mezclado se encontraban dotadas de los mismos méritos y facultades que el resto de los españoles y que tenían, por tanto, el potencial para cultivar sus mejores cualidades. En un tenor similar se manifestarían los diputados de la Nueva España. Sin embargo, primó el discurso del miedo al negro y el estigma africano. En 1812, en el marco del debate de la carta magna gaditana, el Consulado de México, refiriéndose a la mayoría de la población yucateca, continuaba afirmando que ni los indígenas ni los mestizos y pardos poseían "las virtudes del vecino ni los atributos del hombre civil y religioso" (Campos y Cobá, 2007: 21), que eran propios del ciudadano.

En 1812, el artículo 22 de la Constitución gaditana plasmaba

formalmente, con tinta y sobre el papel, lo que —desde hacía siglos— los hijos de color ya venían experimentando en su propia piel en la cotidianidad colonial circuncaribeña, esto es, que el origen negro, africano, esclavo cerraba la puerta a la vida civil y a la existencia política, o lo que es lo mismo, a toda posibilidad de incorporación de los descendientes de sangre mezclada en el cuerpo social. De allí que para los pardos y, en general, para los descendientes de africanos, la negociación de la pertenencia al cuerpo social, es decir, la construcción de su identidad, fuera un proceso problemático, en virtud de su origen africano. El "defecto de mulatismo", como también se denominaba en el Brasil colonial portugués, fue en muchos casos, no solo un factor de exclusión del estatus de los blancos, sino también de fragmentación de la población de color mezclado. Algo igualmente válido para los procesos revolucionarios circuncaribeños, durante la etapa republicana, cuando la discusión sobre el derecho a la ciudadanía de los descendientes de africanos también se plantearía. Aunque, ciertamente, con diferencias sustantivas entre las diferentes provincias del Circuncaribe —ahora convertidas en repúblicas — debido al diferente peso que la esclavitud tuvo en cada una de estas. Así, encontraremos respuestas al problema de la esclavitud, tan disímiles como contradictorias, como la abolición absoluta sin indemnización de los amos, en el caso de la Constitución Federal Centroamericana de 1824[114] (unas provincias inicialmente autonomistas y no independentistas), frente a la permanencia de una esclavitud "limitada", en el caso de las provincias revolucionarias de Nueva Granada y Venezuela[115]. Con lo cual se observa que la esclavitud continuaba siendo un factor problemático, incluso para los proyectos republicanos, al punto de encontrar nuevas naciones en la región, que aun siendo republicanas, se mantuvieron esclavistas hasta bien entrado el siglo XIX.

BIBLIOGRAFÍA

ACHEBE, C. (2018): *Africa's tarnished name*, Reino Unido, Penguin Random House.

ALFONSO X (1807): *Las Siete Partidas del Rey Don Alfonso el Sabio, cotejadas con varios códices antiguos por la Real Academia de la Historia* (1807), Madrid, Imprenta Real, Tomo III.

ALMARIO GARCÍA, O. (2011): "La crisis de la monarquía hispánica y la independencia neogranadina, 1808-1830. Periodización, problemas y perspectivas historiográficas", *Memoria y sociedad*, vol. 15, nº 30, pp. 53-68.

Baldwin, J. (2017): *The Fire Next Time*, Londres, Penguin Books.

Bernand, C. (2000): *Negros esclavos y libres en las ciudades hispanoamericanas*, Madrid, CSIC.

Campos García, M. y Cobá Noh, L. (2007): "Asimetrías republicanas: forma de gobierno y cultura. Un debate entre la clase política yucateca 1726-1835", *Secuencia*, nº 67, pp. 9-42.

Coates, T. (2015): *Between the world and me*, Nueva York, One World.

Cortes, S. R. (1978): *El régimen de "las Gracias al Sacar" en Venezuela durante el periodo hispánico*, tomo II, Caracas, ANH.

Estaba Amaiz, R. (2019): "Entre pardo y mestizo: ambigüedad socio-étnica, conflicto y negociación en la incorporación de los libres de color mezclado en el Caribe continental tardo-colonial (Costa Rica, Panamá, Cartagena de Indias y Venezuela)", en Lacaze, C.; Soto-Quiros, R. y Viales-Hurtado, R. (eds.), *Historia de las desigualdades étnico-raciales en México, Centroamérica y el Caribe (siglos XVIII-XXI)*, San José de Costa Rica, CIHAC-UCR/AMERIBER, Université Bordeaux Montaigne, pp. 33-52.

Fanon, F. (2009): *Piel negra, máscaras blancas*, Madrid, Akal.

Foucault, M. (2000): *Defender la Sociedad*, Buenos Aires, FCE.

Gates, H. L. (2020): *Stony the Road. Reconstruction, White Supremacy, and the Rise of Jim Crow*, Nueva York, Penguin Books.

Gómez, A. E. (2015): "Socio-Racial Sensibilities towards coloured subaltern sectors in the Spanish Atlantic", *Culture & History Digital Journal*, vol. 4, nº 2, pp. 1-15.

Grignon, C. y Passeron, J. C. (1992): *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Madrid, Ediciones de La Piqueta.

Helg, A. (1997): "Race and black mobilization in colonial and early independent Cuba: A comparative perspective", *Ethnohistory*, vol. 44, nº 1, pp. 53-74.

Humboldt, A. Von (1827 [1822]): *Ensayo político sobre la Nueva España*, París, Imprenta Jules Renouard.

Mignolo, W. (2007): *La idea de América Latina. La herida colonial y la opción decolonial*, Barcelona, Gedisa.

Naranjo Orovio, C. (2004): "La amenaza haitiana, un miedo interesado: poder y fomento de la población blanca en Cuba", en González-Ripoll Navarro, Mª D.; Naranjo *et al.* (eds.), *El rumor de Haití en Cuba: temor, raza y rebeldía, 1789-1844*, Madrid, CSIC.

Nederveen Pieterse, J. (1992): *White on Black: Images of Africa and Blacks in Western Popular Culture*, New Haven/Londres, Yale University Press.

Pastoureau, M. (2007): "Breve historia de los colores", entrevista a Michel Pastoureau, *Morfología, Lecturas de diseño gráfico*, Buenos Aires, Facultad de Arquitectura, Diseño y Urbanismo de la UBA.

Pastoureau, M. y Simonnet, D. (2006): *Breve Historia de los Colores*, Barcelona, Paidós.

Sabine, G. (1961): *A History of Political Thought*, Nueva York, Holt, Rinehart and Winston.

Solórzano Pereira, J. (1648): *Política Indiana*, Madrid, Oficina [Imprenta] de Diego de la Carrera.

Stolcke, V. (2007): "Los mestizos no nacen sino que se hacen", en Stolcke, V. y Coello, A. (eds.), *Identidades ambivalentes en América Latina (Siglos XVI-XXI)*, Barcelona, Bellaterra.

Weber, M. (2002): *Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Madrid, FCE-España.

Zúñiga, J. P. (1999): "La voix du sang. Du métis à l'idée de métissage en Amérique espagnole", *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 54, nº 2, pp. 425-452.

CAPÍTULO 10

CIUDADANÍA Y TRABAJO: DEBATES EN TORNO A LA SUPRESIÓN DE LA LIBRETA DE JORNALEROS EN PUERTO RICO*

MARÍA DEL CARMEN BAERGA

INTRODUCCIÓN

La historiografía sobre Puerto Rico ha documentado los esfuerzos del Estado español por controlar y regimentar las vidas de los "desacomodados" a partir de la segunda mitad del siglo XVIII (Gómez Acevedo, 1970; Dietz, 1986; Picó, 1993). Me refiero a los "sin tierra" que pululaban por el interior de la isla, se asentaban en terrenos baldíos o se "arrimaban" en las tierras de otros. Estos individuos, descendientes de indígenas evadidos de las encomiendas, esclavos cimarrones —bozales y criollos— y españoles desertores de la milicia o de las flotas imperiales, entre otros, vivían prácticamente al margen de las autoridades políticas de la isla y de la economía de mercado que despunta en la región hacia finales del siglo XVIII y que se consolida, con sus altas y sus bajas, en el XIX (Scarano, 1989).

La expansión de la economía de monocultivo para la exportación trae como corolario el problema de la falta de brazos. Según Francisco Scarano, el debate sobre las formas de control del trabajo en la agricultura comercial que se desata hacia finales del siglo XVIII contrapuso dos posturas fundamentalmente incompatibles en torno a las relaciones sociales en la zona rural. De una parte, estaban los que articularon un discurso proesclavista asociado con los intereses azucareros en la isla, y de otra, los que abogaban por la coerción de los "desacomodados" para forzar la creación de un mercado de trabajo presuntamente libre. Esta última postura se asocia comúnmente a los intereses vinculados con la producción de café (Scarano, 1989; Mintz, 1951). Tal divergencia ha sido conceptuada en la historiografía como producto de las condiciones

económicas y logísticas que regían estas dos industrias.

En contraste con explicaciones de tenor estrictamente económico, Christopher Schmidt-Nowara ha señalado que las élites españolas y antillanas, aunque tenían grandes desacuerdos sobre el significado de lo racial y de las consecuencias de este tipo de diferencia para el ordenamiento social español, analizaban toda transformación política o económica mediante el prisma de la raza (Schmidt-Nowara, 1999). En otras palabras, los planes de control del trabajo propuestos en el contexto del despunte y auge de la economía de exportación se conformaron en el entorno de las ideas divergentes sobre la relación política y social que debía existir entre las élites y los "otros" africanos y "mezclados" que nutrían las filas de los "desacomodados" y de los esclavizados. No es pura casualidad que el mismo año en que se abole el Código Negro de Prim —reglamento draconiano dirigido a "todos los de la raza africana" independientemente de que fueran libres o esclavos, de su lugar de nacimiento, o si eran mezclados o no—, se instaura el Reglamento de Jornaleros en la isla decretado por el gobernador Juan de la Pezuela, el cual estuvo vigente hasta 1873, año en que se abolen todos los sistemas coercitivos del trabajo en la isla (Schmidt-Nowara, 1999: 41)[117].

Establecido en 1849, el reglamento establecía que los jornaleros debían cargar consigo una libreta en la cual se consignaba no solo lo relacionado al trabajo, sino, además, lo concerniente a su carácter, moral y conducta. Además, los obligaba a mudarse a los pueblos y a reportarse mensualmente a las autoridades locales para la revisión de las notas hechas por los "amos" sobre su desempeño (Scarano, 2000: 478). Del mismo modo, prohibía la presencia de jornaleros en establecimientos de ocio y en tiendas o ventorrillos —más allá del tiempo preciso para comprar lo necesario— durante los días de trabajo y en las noches de los días festivos (Gómez Acevedo, 1970: 98-99). Tal régimen de compulsión al trabajo y de vigilancia constante más allá del contexto laboral, se aleja considerablemente de las concepciones de la época en torno al trabajo libre. Más bien, evoca las dinámicas asociadas con el régimen de la esclavitud, las cuales presumían la pereza innata de los esclavizados, así como la necesidad de su vigilancia continua para asegurar su dedicación al trabajo. De ahí que no sea puro accidente que el tema de la vagancia

comenzara a tomar relevancia en el contexto de la expansión de la agricultura comercial en la isla. En efecto, las medidas que se comienzan a tomar en contra de la holgazanería desde temprano en el siglo XIX son el telón de fondo del reglamento promulgado por Pezuela.

Por ejemplo, el Bando de Policía y Buen Gobierno de 1824 de Miguel de la Torre contiene un inciso sobre "vagos y limosneros", el cual instruye que aquellos aptos para trabajar y que viviesen de la caridad de los vecinos o vendiendo baratijas en las calles serían considerados como vagos y sometidos a las circulares que regían en la materia, las cuales estipulaban que debían dedicarse a "las armas o a los trabajos de utilidad pública" (Coll y Toste, 1968: 33). Antes de eso, gobernadores como Salvador Méndez Bruna (1809-1820) y Gonzalo de Arrostegui (1820-1822) se habían pronunciado en contra de la holgazanería (Rodríguez Centeno, 2016: 41). No obstante, en 1838 el gobernador López de Baños publica un bando que marca un hito. Además de contener un artículo que definía como vaga a toda persona apta para trabajar que no se dedicara ininterrumpidamente a ello, prohibía los juegos de cualquier tipo en las casas particulares, así como los juegos lícitos para los jornaleros y artesanos en días de trabajo. Estos solo podían jugar en establecimientos regulados los días festivos durante el horario establecido por el bando. Más aún, añade una sección dedicada a "jornaleros y esclavos", la cual contiene, como solución al problema de la vagancia, un reglamento muy parecido al que establece posteriormente Juan de la Pezuela[118].

El bando de López de Baños recibió innumerables críticas por su talante represivo. La Junta Consultiva de Ultramar, por ejemplo, señaló varios artículos que contravenían las leyes vigentes (Castro, 1984: 3-14). De igual forma, la Audiencia de Puerto Rico entra en una disputa jurisdiccional con este gobernador en cuanto a sus disposiciones sobre la vagancia. Concretamente, objeta ciertas estipulaciones de la circular 46 del 4 de junio de 1838, la cual excluye a ese tribunal de cualquier asunto que tuviera ver con los procesos incoados en contra de vagos[119].

El asunto de cómo atender el problema de la vagancia en el contexto local probó ser uno espinoso. De una parte, en España existía legislación sobre la vagancia que puede trazarse hasta *Las Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio. A partir de ese momento, se continuaron emitiendo disposiciones

sobre esta materia que se cristalizan en una real orden promulgada en 1775 que incorpora la jurisprudencia anterior, a la vez que esclarece y amplifica el asunto (Apaolaza Llorente, 2013). No obstante, la inaplicabilidad de esa ley en el contexto colonial pone de manifiesto cómo los asuntos relacionados al trabajo estaban atravesados por consideraciones de carácter racial. Así lo admite la propia Audiencia de Puerto Rico, cuando explica las razones por las cuales no se podía aplicar la antes mencionada orden en la isla:

> La Audiencia de Puerto Rico al quejarse del agravio inferido por el Gobernador Capitán General a la jurisdicción ordinaria en la circular ya referida sobre vagos manifiesta que la Real ordenanza de vagos de 1775, por la cual se destina al servicio de las armas a los simples vagos, no ha podido tener aplicación en aquella isla, a causa de su diferente población compuesta en la mayor parte de negros y mulatos esclavos y libres: que sin duda por esto se estableció el año de 1809 en Puerto Rico el presidio que se conoce con el título Correccional de la Puntilla; habiendo sido destinados a él por el tiempo de tres meses hasta un año no solo los simples vagos, sino también los rateros y reos de otros delitos contra los cuales se procedía con virtud de sumaria sin los requisitos necesarios para asegurar el acierto que las justicias de la isla remitían aquella sumaria con los reos al Gobernador Capitán General, quien a su arbitrio los destinaba al presidio correccional por el término que le parecía conveniente[120].

Es decir, que la idiosincrasia que se les atribuía a los habitantes pobres de los campos puertorriqueños demandaba que se los tratase de forma diferente. Su condición racial los hacía ineptos para el servicio militar, pero idóneos para sufrir penas de cárcel junto a otros delincuentes y para exceptuarlos del derecho a apelar las penas impuestas por gobernadores absolutistas. Tanto la participación en la milicia como los derechos frente al Estado estaban claramente vinculados a la esfera de la ciudadanía. A diferencia de Miguel de la Torre, quien en su bando de 1824 somete a los vagos a las circulares ordinarias que regían en la materia, López de Baños, mediante sus disposiciones sobre la vagancia y la reglamentación del trabajo, se arroga la facultad de controlar las vidas de los "sin tierra" mediante estrategias similares a las que se utilizaban en el caso de los esclavizados. Este es el contexto local que da origen al Reglamento de Jornaleros de 1849. El contexto más amplio lo ofrece la intensificación de medidas represivas que se despliegan a lo largo y ancho de las Américas en las décadas de 1840 y 1850 en contra de las poblaciones libres de

color. Su mera existencia no solo amenazaba la asociación entre esclavitud y negrura, sino que, además, conjuraba los espectros de la rebelión y la abolición (De la Fuente y Gross, 2020: 83, 134 y 146).

La fusión de la vagancia, conducta ampliamente vinculada con los negros (Chinea, 2014: 149-150) y una organización del trabajo que obligaba a los "sin tierra" a someterse a la autoridad de un amo bajo el ojo vigilante de las autoridades locales, sirvió como un mecanismo racializador del campesinado puertorriqueño en tanto sujetos coloniales[121]. Lejos de representar una forma de organización del trabajo que se oponía a la esclavitud en su pretensión de crear una fuerza de trabajo libre, el Reglamento de Jornaleros se organizó sobre premisas muy parecidas a las que justificaban la esclavitud (Álvarez Curbelo, 2001: 84-85). Fueron ordenamientos que se apoyaron mutuamente.

Discusiones recientes en torno a la historia del trabajo han señalado las presunciones teleológicas subyacentes en mucha de esta historiografía. De una parte, la misma exhibe una tendencia a estudiar la esclavitud de forma aislada, como un fenómeno único, mientras que, de otra, concibe cualquier tentativa hacia la mercantilización del trabajo como moviéndose inexorablemente hacia el trabajo libre gobernado por las fuerzas del mercado. En contraste a esto, propuestas provenientes del campo de la historia global plantean la necesidad de dislocar tales premisas mediante el estudio simultáneo e integrado de distintas formas de control del trabajo con el propósito de mostrar sus enmarañamientos y obligarnos a pensar estos fenómenos fuera de la dicotomía "trabajo libre/trabajo no libre" (De Vito, 2018). Esta última sesga la reflexión hacia concebir estas dos formas de control del trabajo como contrarias.

Si contextualizamos el Reglamento de Jornaleros del 1849 dentro de las discusiones que estaban tomando lugar en cuanto al trabajo libre en el contexto Atlántico en el siglo XIX, resulta evidente que se hallaba bastante distanciado de este. Los abolicionistas ingleses de la época, fuente de inspiración de muchos de los abolicionismos americanos, elaboraron el concepto de libertad en oposición tajante a la esclavitud. Mientras que esta última involucraba coerción física y obediencia a un amo, la libertad se comprendía como una sujeción exclusiva a las fuerzas del mercado y a las leyes (Holt, 1992: 26). La protección de la ley frente a

las arbitrariedades de los poderosos era una dimensión fundamental de la noción de ciudadanía. Desprovistos del amparo de las leyes y bajo el dominio del patrono/amo, los jornaleros puertorriqueños se hallaban considerablemente lejos del ámbito de la ciudadanía.

Revalorizaciones recientes de la obra clásica de Frank Tannenbaum, *Slave and Citizen*, han reiterado la crítica a la idea expuesta en ese texto respecto a que la indulgencia exhibida en las sociedades esclavistas hispanoamericanas se evidenciaba, entre otras cosas, en que la única diferencia civil que se establecía entre la población era entre esclavos y libres (De la Fuente, 2004). Es decir, que, según este autor, un esclavo que se emancipaba entraba inmediatamente al ámbito de la ciudadanía. En contraste, autores y autoras como Alejandro de la Fuente, Christopher Schmidt-Nowara y Ann Twinam han cuestionado tal apreciación, argumentando que la complejidad de las diversas experiencias de la esclavitud dentro y entre sociedades, así como las numerosas instancias formales e informales de discriminación, hacían mucho más complicadas las rutas hacia la ciudadanía (De la Fuente, 2004; Schmidt-Nowara, 2004; Twinam, 2015: 39-42). Más aún, el trabajo reciente de De la Fuente y Ariela J. Gross ha documentado el fuerte vínculo que se establece en una buena parte de las Américas entre ciudadanía y blancura, así como los numerosos intentos por apartar a las consideradas no blancas de dicho ámbito (De la Fuente y Gross, 2020).

De ahí que no sea descabellado argumentar que el camino a la ciudadanía fue uno sinuoso, compuesto de procesos contenciosos y en algunos casos hasta violentos, en el que no había espacio para formulaciones predeterminadas (De la Fuente, 2004: 169). Tal y como muestra el caso de los jornaleros en el Puerto Rico decimonónico, el estatus de "hombre libre" contenía gradaciones importantes que colocaban a algunos más cerca de la condición de esclavización que de la de ciudadano. Como veremos más adelante, el Reglamento de Jornaleros, no solo menguó la libertad de las clases pobres, sino que en términos sociales las acercó a la esclavización. Este fenómeno involucró a un número importante de individuos que nunca había experimentado la esclavitud, lo que sugiere que la ruta hacia la ciudadanía no era una que discurría necesariamente en una línea progresiva.

Este capítulo analiza las discusiones que se generaron entre el Gobierno superior, los municipios y los propietarios locales en el año 1866 a raíz de un decreto del gobernador Marchessi sobre la reglamentación del trabajo existente, en el contexto de las discusiones más amplias que se estaban llevando a cabo en España sobre las formas de control del trabajo en las Antillas. Marchessi ordena una especie de encuesta organizada alrededor de cuatro preguntas tendentes a explorar las opiniones de los municipios y las élites locales sobre si se debía suprimir o no el Reglamento de Jornaleros de 1849. Además, auscultaba los pareceres sobre la necesidad de legislación especial para atender los contratos de trabajo o si consideraban la ley común como suficiente. Por último, solicita opiniones sobre las disposiciones vigentes sobre la vagancia, así como sobre los medios para evitarla entre las clases jornaleras (*La Gaceta de Puerto Rico*, nº 51, 28 de abril de 1866, p. 1).

El gobernador Marchessi justificó este ejercicio como motivado por las múltiples quejas recibidas durante una visita hecha alrededor de la isla, en la cual muchos representantes de los municipios y personas particulares le solicitaron la supresión de la libreta por considerar que no cumplía con el propósito para el cual había sido creada. Según él, los críticos del documento opinaban que resultaba inútil "por no expresar la verdad de los hechos que deb[ían] contener para formar juicio exacto de la laboriosidad y demás cualidades de los individuos que pose[ían] dichos documentos" (*La Gaceta de Puerto Rico*, nº 51, 28 de abril de 1866, p. 1). En otras palabras, la finalidad de que ciertos individuos cargaran una cédula de identidad que los señalizara como trabajadores manuales, que marcara su alteridad con respecto a las élites y otras capas medias a las que debían respetar y obedecer, y que contuviera información específica sobre si cumplían o no con esas obligaciones, no había podido alcanzarse. La manera en que el gobernador plantea este asunto parece sugerir que el problema no era la libreta en sí, sino el fracaso en cumplir debidamente con su función.

Curiosamente, el contexto más amplio de la consulta de Marchessi era mucho más complejo. En la década que comienza en 1860, cambios importantes en los imaginarios tanto en España como en las Antillas promovieron la circulación de ideas contrahegemónicas que se cuajan en

movimientos abolicionistas y en la lucha por mayores derechos ciudadanos (Schmidt-Nowara, 1999). Entre otras cosas, esas tendencias motivaron la reactivación de las discusiones sobre las ansiadas "leyes especiales" y la convocatoria por parte del ministro de Ultramar a una Junta Informativa de Reformas con representación de Cuba y Puerto Rico (García, 2019: 45-48)[122]. Gran parte de la discusión de la Junta giró en torno al tema de la abolición de la esclavitud, las formas de reglamentar el trabajo de la población de "color" —específicamente de los negros libres y de los asiáticos—, y de las formas de estimular el tipo de inmigración más beneficiosa para "las provincias" (Ministerio de Ultramar, 1869). Evidentemente, el asunto del control del trabajo era uno que se vinculaba estrechamente con la diferencia racial y con la forma en que se comprendía el papel que debían desempeñar las poblaciones no blancas en el cuerpo político. Cuando los delegados puertorriqueños expusieron sus puntos de vista ante la Junta Informativa de 1866, las ideas abolicionistas y las que postulaban la igualdad de derechos entre los hombres libres gozaban de una indiscutida legitimidad. Así lo admite el único delegado de Puerto Rico que se oponía a la abolición de la esclavitud, Manuel de Jesús Zeno, cuando expresa: "Que los radicales y los conservadores coinciden en un mismo propósito, puesto que unos y otros quieren resueltamente llegar a la resolución del problema de la esclavitud en Puerto-Rico, si bien con distinto paso y por diferentes caminos" (Ministerio de Ultramar, 1869: 291).

Es decir, que reconocía que la suerte de esa institución estaba echada y que lo que había que dilucidar era el ritmo y las formas en que se negociaría su extinción. Igualmente, se hallaban desacreditadas ante los ojos de muchos las otras formas de coerción del trabajo —tales como el Reglamento de Jornaleros que existía en Puerto Rico— por considerar que atentaba contra las libertades civiles de los hombres libres.

Más allá de las consideraciones económicas y del problema de la escasez de "brazos" denunciada en el país desde la segunda mitad del siglo XVIII, este capítulo intentará explicar los desacuerdos en torno a la creación de un mercado de trabajo libre a base de la existencia de nociones divergentes de raza y de la relación de los racialmente ambiguos con el ordenamiento político español.

RAZA Y CIUDADANÍA

La Constitución de 1812, producto de fogosas y prolongadas discusiones, excluyó a los descendientes de africanos del ámbito de la ciudadanía mediante la diferenciación que instauraba entre ser español y ser ciudadano[123]. En el artículo 5 del capítulo II, titulado "De los españoles", se decreta que son españoles "[t]odos los hombres libres nacidos y avecindados en los dominios de las Españas, y los hijos de estos". De otra parte, el capítulo IV ("De los ciudadanos españoles"), establece una distinción cuando se promulga en el artículo 18 que: "[S]on ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios, y están, avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios". Esto excluye a todos los que tenía algún ancestro africano. Para estos últimos, el acceso a la ciudadanía se podía obtener mediante una gracia particular de las Cortes, siempre y cuando brindaran servicios excepcionales a la nación. Así lo establece el capítulo IV, artículo 22:

> A los españoles que por cualquiera línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y del merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la Patria, o a los que se distingan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con un capital propio.

Es decir, que la Constitución no reconoce como ciudadanos a los descendientes de africanos sin excepciones; solo promete la posibilidad de ciudadanía a los que cumplan con ciertos requisitos y las Cortes así lo reconozcan. Estos requisitos, como es de esperarse, estaban relacionados con el alejamiento del individuo de la esclavitud (provenir de padres nacidos libres, que hubiesen permanecido en esa condición), con la obediencia a las normas sociales (ser hijo legítimo, estar casado legítimamente) y con el sometimiento absoluto a la disciplina del trabajo[124]. Mientras que el reconocimiento de españoles a los nacidos en América conllevaba solo obligaciones —como, por ejemplo, fidelidad a Constitución, respeto a las autoridades, contribución a los gastos del Estado y defensa de la patria por medio de las armas—, los derechos

estaban exclusivamente reservados para los ciudadanos. Estos últimos se relacionaban principalmente con la obtención de empleo municipal y la posibilidad de participar en las elecciones señaladas por la ley. Así, los que se entendía que traían ascendencia africana, por minúscula que fuera, fueron proscritos de la participación política y de la posibilidad de ascender socialmente.

La exclusión de los descendientes de africanos ha sido explicada mediante una multiplicidad de causas, como, por ejemplo, el desbalance numérico a favor de la representación americana con respecto a la española de haber sido reconocidas las castas, la falta de consenso entre los delegados americanos sobre la inclusión de los descendientes de africanos al entorno de la ciudadanía, así como el racismo desplegado por algunos miembros de ambos bandos, entre otras (King, 1953; Twinam, 2015: 352-387; Chust, 2006: 229). No obstante, un motivo que no se puede ignorar y que jugó un papel importante en esta coyuntura es el estigma que todavía en esa época poseía la esclavitud, concebida como sinónimo de africanía (Fradera, 2005: 97). Como he demostrado en un trabajo anterior, desde la modernidad temprana tanto en España como en las colonias circularon ideas que asociaban la esclavitud con la infidelidad y el pecado ancestral. Para algunos, esta era una mancha imposible de borrar, por lo que los descendientes de africanos —por su asociación con la esclavitud desde el punto de vista europeo— eran mirados con desconfianza y conceptuados como "otros" imposibles de asimilar (Baerga, 2015: 47-99). Argumentos de ese tenor circularon en Cádiz, como lo demuestra la siguiente expresión de uno de los diputados españoles:

> […] aun cuando haya algunos entre las castas a quienes V. M. deba, según, mi parecer, honrar con el título de ciudadano, como son todos los que han tomado las armas para defender la justa causa de la Nación, no concibo que deban despreciarse las razones particulares que concurren en todos aquellos sujetos para no concederles desde luego el derecho de ciudadanos, no porque son originarios de África, sino porque lo son de una Nación irreligiosa, inmoral, casi desnaturalizada por razón de sus costumbres; sabemos que siempre se conservan algún tanto aquellos principios que se mamaron con la leche, y aunque después los hijos de estos hayan sido educados en España, no dejan después sus padres de influir en sus costumbres por los principios que adquirieron[125].

Para los que recelaban de los "manchados", la postura política correcta era la de no otorgarle ningún derecho a estos grupos y solo reconocer de

forma individual a aquellos que demostraran su buena calaña mediante acciones excepcionales que los diferenciara del resto de los de su conjunto. Esta forma de concebir la movilidad social ascendente, típica de la sociedad estamental española asociada con el Antiguo Régimen, le otorgaba una gran importancia a mantener los estratos claramente separados. Esto se lograba mediante el establecimiento de deberes, obligaciones y, en el caso de algunos de los estamentos, privilegios y derechos, claramente diferenciados. Esta es justamente la postura que prevaleció en la Constitución de 1812 y que guio el tratamiento que se le dio a las castas en ese documento.

Estas ideas coexistían con una postura diferente, aquella que concebía que las manchas de nacimiento, como, por ejemplo, proceder de ancestros esclavos, moros o condenados por la Inquisición, podían ser atenuadas y hasta lavadas mediante la asimilación al catolicismo y a la cultura española (Baerga, 2015: 47-99). Así lo manifiesta un diputado americano que defiende la ciudadanía para las castas: "[…] pues no intento sean ciudadanos sino aquellos que están ya mezclados por dos, tres, o más generaciones con la sangre de españoles, que tienen nuestra misma religión, nuestros mismos usos y costumbres, muy ajenas de las que trajeron de África sus abuelos"[126].

La convicción de que las castas se habían regenerado por medio de la sangre y la cultura española, unida a las ideas católicas que postulaban que todos los hombres eran hijos de Dios (Fradera, 2005: 98), justificaban para los delegados que se pronunciaron a favor de las castas su inclusión en el ámbito de la ciudadanía.

Ambas perspectivas se hallaban presentes en el Puerto Rico decimonónico. Me refiero a la que planteaba que los mezclados merecían mantenerse en un estrato aparte y claramente diferenciado, y la que postulaba que los hombres, sin importar sus orígenes, deberían ser receptores de los mismos derechos que sus congéneres. Son estas visiones distintas sobre la idiosincrasia de los "de color" las que animan una buena parte de los debates en torno a las formas de control del trabajo en la isla, tanto en el caso de la esclavitud como en el de la ley de jornaleros.

No obstante, más allá de la denegación de derechos civiles a los descendientes de africanos, existían otras dimensiones de los debates

sobre la ciudadanía que vinieron a complicar todavía más el panorama. Estas involucran a aquellos conceptuados como descendientes de españoles nacidos en las Antillas. Como se mencionó anteriormente, a estos la Constitución de Cádiz les extendió la ciudadanía, lo que se tradujo en la adquisición de ciertos derechos tales como la participación en las elecciones locales, la elección de la Diputación Provincial y la de diputados a las Cortes españolas (Picó, 2012: 354-355). Desafortunadamente, este reconocimiento dura poco, ya que con el regreso de Fernando VII se vuelve a establecer el absolutismo en el Imperio. Habría que esperar hasta el Trienio Liberal para que se volviera a promulgar la Constitución de Cádiz en la isla, aunque fuera por un corto periodo de tiempo. El embate definitivo a la ciudadanía colonial ocurre en 1835, cuando se vuelve a establecer un Gobierno liberal en la península, el cual no extiende la Constitución a las colonias, excluye a los diputados antillanos de las Cortes y promete unas "leyes especiales" que nunca llegaron a concretarse (Silvestrini y Luque de Sánchez, 1988: 234). En efecto, el dictamen de las comisiones encargadas de discutir la relación de las colonias con la Constitución en 1837 justifica su exclusión, entre otras cosas, por la "naturaleza de su población". Temían que al extenderle los derechos de "los verdaderos españoles" a sus descendientes en las colonias, se abriría la puerta a una serie de reclamaciones que difuminarían "[…] las diferencias [que] cuando se trata de derechos políticos no pueden dejar de ser"[127]. Estas expresiones hacen eco de la creencia, ampliamente difundida en España, de que las Indias era un lugar de cruces de linajes y mezclas sociales perjudiciales (Fradera, 2018: 70). Es decir, que la suspicacia sobre la ambigüedad racial en las Antillas alcanza hasta lo más granado de esas sociedades.

Tales maniobras colocan a los criollos descendientes de españoles no solo fuera del ámbito de la ciudadanía, sino además, de la blancura. Así lo expresa claramente una nota publicada en la *Revista Hispano-Americana*, periódico fundado por liberales cubanos y puertorriqueños en Madrid, cuando en el contexto de una crítica dirigida a la revista *Isla de Cuba* —opuesta a cualquier tipo de reforma política en las colonias— expresa: "Pues […] ¿los que pedimos esas reformas somos africanos? ¿O es que los cubanos y puertorriqueños no son españoles?" (año 2, nº 4, 27 de enero de

1865, p. 30). Los que luchaban por las reformas comprendían las implicaciones racializadoras de las políticas coloniales para los de su clase. De esta forma, la batalla por los derechos de los miembros de las élites isleñas se entrelazó social, cultural y económicamente con la suerte de sus inferiores sociales que habitaban las colonias. Una expresión concreta de esta idea la encontramos en la voz del liberal cubano Calixto Bernal, cuando, refiriéndose a la convocatoria a la Junta Informativa de Reformas hecha por el ministro de Ultramar en 1865, manifiesta:

> El remedio urge; porque las gravísimas cuestiones de nuestras Antillas se hallan fatalmente encadenadas, y no se puede tocar á ninguna sin que se resientan profundamente todas las otras. Puesta la social en vías de resolución, surge desde luego la política, y más inmediatamente la económica de la transformación del trabajo, ligada con la seguridad del porvenir de aquellas posesiones: esa transformación no puede verificarse sin la acumulación allí de brazos libres; aquel porvenir no estará de ninguna manera asegurado, si esos brazos no son numerosos y pertenecientes á la raza blanca […] (*Revista Hispano-Americana*, año 2, nº 26, 27 de diciembre de 1865, p. 130).

De esta forma, los conflictos sociales articulados en torno a las relaciones entre los españoles, sus descendientes antillanos y la población libre racialmente ambigua se desplazan hacia el ámbito del trabajo (Fradera, 2005: 298). La ardua contienda que tenían por delante los liberales por sus derechos ciudadanos quedó inexorablemente atada al porvenir de los miles de racialmente ambiguos que poblaban las filas de los "sin tierra" y esclavizados en las Antillas.

DE ÍNDOLES Y CALAÑAS: LOS DELEGADOS PUERTORRIQUEÑOS ANTE LA JUNTA INFORMATIVA DE REFORMAS

La "cuestión social", código que movilizaba todo aquello que se relacionaba con la alteridad antillana, fue el tema que abrió las discusiones de la Junta Informativa. Los delegados cubanos y puertorriqueños, ansiosos por discutir aquello que consideraban lo más fundamental en términos de las reformas —la cuestión política— fueron recibidos con la noticia de un cambio de agenda (*Información sobre reformas en Cuba y Puerto Rico…*, 1877: 44-45; Álvarez Curbelo, 2001: 124). De esta forma, se dio comienzo a las discusiones abordando el tema de la reglamentación de trabajo de la población no blanca y el tipo de

migración que debía fomentarse. En otras palabras, se coloca en el centro del escenario la cuestión racial.

Manuel de Jesús Zeno, el antiabolicionista puertorriqueño en la Junta Informativa, justificó su postura a favor de la esclavitud en virtud "[d]el conocimiento que [tenía] de la raza negra" (*Información sobre reformas en Cuba y Puerto Rico…*, 1877: 48). Es justamente porque conocía "la naturaleza, la índole" de los negros por lo que podía pronosticar sin temor a equivocarse que otorgarles la libertad equivaldría la destrucción de la sociedad puertorriqueña.

> ¡El día que se quiera salvar esa distancia, el día que una ley haga libre al negro, *negras* han de ser sus consecuencias! El día que cese esa costumbre de respetar que la esclavitud impone al negro, y que se crea política y socialmente igual al blanco, sangrienta ha de ser la lucha de una raza frente a la otra; horrible, repito, no solo para el dueño que fue del esclavo, sino para el porvenir todo de aquellos hasta entonces, tranquilos pueblos, que desde luego, nadie podrá negarlo, porque el triste está por desgracia en aquellos donde se ha llevado a cabo la emancipación, *su riqueza desaparecerá, su riqueza de hoy será una ruina* (*Información sobre reformas en Cuba y Puerto Rico…*, 1877: 48).

Para Zeno, la diferencia entre la raza blanca y la negra era insalvable. De ahí que tratar de igualar a las razas mediante la ley no podía traer sino desgracias. Ofrecía como ejemplo el caso de Santo Domingo y de Jamaica, lugares donde se abolió la esclavitud y los negros persistían en su odio en contra del blanco y en su deseo de exterminarlo (Ministerio de Ultramar, 1869: 193). Insistía, citando a un escritor, que la abolición de la esclavitud "¡no […] le concedería a los negros otra cosa que el derecho a no trabajar, a cambio de perecer de miseria y entregarse al pillaje y a la degradación!" (Ministerio de Ultramar, 1869: 194). Evidentemente, Zeno estaba expresando los harto repetidos argumentos de los conservadores con respecto a los negros, a quienes consideraban vagos y brutales por naturaleza con una tendencia innata al crimen y al enviciamiento (Schmidt-Nowara, 1999: 119). Se trata de una narrativa en la que no hay espacio para la redención.

Más aún, el cuadro que pinta Zeno sobre los negros en Puerto Rico, incorpora a los jornaleros —a quienes considera poco laboriosos "(con poquísimas y honrosas excepciones)"—, como potenciales cómplices de los esclavos liberados en su levantamiento en contra de los blancos

(Ministerio de Ultramar, 1869: 193). De este modo, refuta el argumento abolicionista de que la liberación de los esclavos no causaría ningún disloque en la isla debido a la preponderancia de la raza blanca frente al reducido número de esclavos:

> Los que de este modo arguyen tendrían razón en esta parte, si para la cuenta de los peligros solo hubieran de tomarse en consideración los negros esclavos (que no son después de todo en tan escaso número, puesto que no bajan de 41.000); pero bien saben los campeones de la emancipación que á esta cifra hay que agregar forzosamente la importante de los libertos; y siendo esto exacto como lo es, resultaría una suma de cerca de 300.000 enemigos de la raza blanca (Ministerio de Ultramar, 1869: 286).

Es decir que, en su concepto, todos los no blancos eran libertos y enemigos de la raza blanca. Su discurso no establece gradaciones ni posturas intermedias. De ahí que concluya que "el primer día de la emancipación sería el último de la nacionalidad española de la isla de Puerto Rico" (Ministerio de Ultramar, 1869: 286). Para él era impensable la abolición sin el fomento previo de la inmigración blanca al país para así asegurar una mayoría racial europea que subyugara a los "otros" africanos.

El cuadro que pintan los discursos abolicionistas, a diferencia del descrito arriba, es de armonía racial y colaboración en el marco de una sociedad regida por los blancos. Segundo Ruiz Belvís, José Julián Acosta y Francisco Mariano Quiñones, delegados puertorriqueños ante la Junta Informativa, defendieron vehementemente en ese foro la abolición de la esclavitud y de toda forma de reglamentación del trabajo. Para ellos, la preponderancia de la raza blanca en oposición a una reducida clase esclavizada, colocaba a Puerto Rico en una posición óptima para la abolición inmediata. Mientras que la intolerancia religiosa de España había limitado la inmigración blanca a sus colonias, en Puerto Rico se habían tomado una serie de medidas que tuvieron el efecto de promover el arribo de blancos, lo que la libró "de esa grave perturbación que nace de la preponderancia numérica de la población esclava sobre la raza blanca" (Ministerio de Ultramar, 1869: 213).

En efecto, la idea de que en Puerto Rico dominaba la raza "blanca" sobre la "de color" fue ampliamente promovida por los liberales antillanos. Un ejemplo interesante lo ofrece José Julián Acosta en un ensayo publicado en 1853 (Acosta, 1997: 27-35). En el mismo, argumenta que

Puerto Rico contaba con los brazos necesarios para echar adelante su agricultura. Mientras que en esa época había una serie de voces que se quejaban de la escasez de brazos y exaltaban la centralidad de trabajo esclavizado, la abundancia de brazos a la que se refiere Acosta proviene de la población libre y mayormente blanca. Lo realmente fascinante es examinar cómo es que él llega a tal conclusión.

En primer lugar, el artículo analiza las estadísticas sobre la esclavitud en la isla, las cuales exhiben un aumento sostenido de la población esclavizada entre 1765 y 1851. Entre estos, había un número considerable que se dedicaba al trabajo doméstico, mientras que otros se dedicaban a oficios de carácter urbano. De haber sido necesaria una mayor cantidad de trabajadores agrícolas, se hubiese podido extraer de ese grupo, cosa que no había ocurrido. Aparentemente, Acosta estaba debatiendo con adversarios que criticaban la exportación de esclavizados desde Puerto Rico hacia Cuba. En su opinión, en esta última isla, sí existía un problema de brazos debido a su ingente economía agrícola, así como al desbalance numérico que existía entre la población, el cual se inclinaba a una mayoría de esclavizados frente una minoría blanca. En cuanto al asunto de la exportación de mano de obra esclavizada desde Puerto Rico, no veía nada nocivo, más allá de la posible separación de familias.

De otra parte, sostiene que la situación de Cuba era distinta a la de Puerto Rico, ya que esta última había exhibido un aumento sostenido en el crecimiento de la población libre a partir de la promulgación de la Real Cédula de Gracias en 1815 y las emigraciones provenientes de Santo Domingo y Venezuela. Eso había provocado que a la altura de 1850 predominara en la isla el elemento "blanco". Curiosamente, Acosta funde en su alocución la libertad con la blancura y utiliza ambos términos indistintamente. A este respecto, presenta una tabla del censo realizado por Pedro Tomás de Córdova en 1834, el cual arroja un 53% de población blanca contra un 47% de población de color, cifra que desglosa en pardos, morenos y esclavos. De estos, un 60% estaba compuesto por la población parda. Acto seguido presenta otra tabla, esta vez del "distinguido estadístico" Pascual Madoz en la que se establece que para 1851 el 90% de la población en Puerto Rico era libre contra un 10% de población esclavizada. Acosta apostilla que como no había ocurrido "emigración

alguna, ni acontecimientos desgraciados" que hubiesen obstaculizado el "aumento natural de la raza blanca", se podía concluir que, al igual que en 1834, existía una preponderancia en la isla de la raza blanca. Ese predominio de la población libre —entiéndase blanca— era lo que colocaba a Puerto Rico en una posición privilegiada en términos de la "cuestión de brazos" respecto a las otras Antillas. Es decir, que en el texto de Acosta el progreso se mide a partir de la superioridad numérica de los "blancos" contra otros grupos raciales.

Para disipar alguna duda que pueda surgir sobre el argumento anterior, no hay más que reparar en el desarrollo del texto de Acosta, el cual prosigue a señalar:

> Recorriendo los campos de la antigua Borinquen encuentra el viajero esparcida, por sus lindos valles y por sus pintorescas colinas, una población que, si bien algo alterados, presenta no obstante en su fisonomía los caracteres distintivos de la familia española. En esa población observa con placer hospitalidad, el desprendimiento y los sentimientos caballerescos que fueron siempre patrimonio de las razas latinas (Acosta, 1997: 31-32).

En otras palabras, los trabajadores puertorriqueños se hallaban bien avanzados en el camino hacia la blancura. Por tal razón, representaban una mano de obra que se estimaba superior a la de otras razas.

La idea de la primacía de la mano de obra "blanca" estaba bastante difundida entre los abolicionistas caribeños. Así lo expone uno de los representantes cubanos a la Junta Informativa, Calixto Bernal, cuando en un artículo en la *Revista Hispano-Americana* manifiesta que "[n]o son solo brazos libres los que demanda y exige necesariamente Cuba, sino muy principalmente la calidad de esos brazos libres", refiriéndose a los "brazos blancos" (año 2, nº 4, 27 de enero de 1865, p. 14). Entre otras cosas, Bernal estaba contendiendo con posturas conservadoras que concebían "la esclavitud o la raza de color" como "un elemento de orden en las Antillas españolas". Es decir, que la fusión entre esclavitud y raza de color era lo que permitía mantener los estamentos claramente separados y a cada quien en su sitio. En contraste, para Bernal, la abundancia de brazos "inferiores" representaba todo lo contrario: "El elemento necesario de desorden […] el germen de todos los males, la mancha de una civilización […]". De ahí que abogara por la importancia de la inmigración blanca (*Revista Hispano-Americana,* año 2, nº 4, 27 de enero de 1865, pp. 13-19).

Ideas análogas a las arriba expresadas son las que presentan los delegados puertorriqueños en la Junta Informativa. Principalmente, exaltan la pequeña proporción de esclavizados a través de la historia de la isla como motivo de orgullo y honra (Ministerio de Ultramar, 1869: 210). En términos de la clase "de color" libre, la estimaban numéricamente similar a la blanca y dedicada esforzadamente a trabajar en la agricultura y demás industrias. Para ellos, la vagancia entre la clase jornalera era la excepción y no la regla, y la consideraban parte de integral de la provincia:

> Alejados por completo de todos los destinos públicos, de la milicia activa y de la iglesia; consagrados, unos por falta de instrucción, otros por su condición social y casi todos por la escasez de capitales al trabajo material en la agricultura ó en las demás industrias, ayudados por las mujeres, que en gran número comparten con los hombres sus fatigas, las gentes de color libres representan en Puerto Rico, al par que uno de los elementos más vigorosos de la población, el elemento de fuerza, que, auxiliado por la inteligencia, iniciativa y los capitales de los blancos, más grandemente contribuye al bienestar material de que hoy disfruta la provincia (Ministerio de Ultramar, 1869: 37).

En su visión de país, las "gentes de color" tenían un papel que cumplir como trabajadores —como fuerza bruta— bajo la inteligencia, la dirección y los recursos económicos de los blancos. Más aún, reconocían que había que abrir vías de movilidad social ascendente para este grupo debido a "la necesidad de sofocar el antagonismo de las razas" (Ministerio de Ultramar, 1869: 37). En un país en donde numéricamente estaban igualados ambos grupos, resultaba sumamente peligroso separarlos de la "vida común" de los blancos. Había que ofrecerle las condiciones para que, mediante el trabajo libre, progresaran, así como lo haría el país. Esto solo podía lograrse igualando los derechos de ambos grupos. La paridad civil no equivalía a negar la existencia de diferencias entre razas o pueblos o a cuestionar la desigualdad social existente[128]. Así lo exponen los delegados abolicionistas puertorriqueños ante la Junta Informativa, cuando argumentan lo siguiente:

> […] porque se concibe bien, y la historia lo dice, que en el desarrollo de las razas y de los pueblos, haya habido distintos grados en la igualdad, privilegios, jerarquías y castas; lo que no se comprende es esa inmensa diferencia entre el señor, facultado para todo, y el esclavo sin derecho para nada (Ministerio de Ultramar, 1869: 204).

Una cosa eran las diferencias en el avance de los pueblos y razas, y la existencia de jerarquías sociales, y otra muy diferente era la completa subyugación de una raza. Esto último era lo que objetaban. No obstante, según los representantes puertorriqueños, había un hecho innegable:

> […] la tendencia profunda, irresistible, que tiene allí la raza de color a elevarse y confundirse en derecho y consideración con la raza blanca. Este es, puede decirse, el único estímulo que arde con igual intensidad en todos los corazones, el secreto que explica las tendencias morales de aquella raza, el supremo fin a que tiende con todos los esfuerzos de su trabajo y de su talento, el generoso propósito que han invocado en días de prueba, que no han sido pocos, en que juntos con los blancos han derramado su sangre y sacrificado su propia vida por la suerte o la honra de la Madre Patria (Ministerio de Ultramar, 1869: 124).

El deseo ardiente de los libres de color en ganarse la consideración y los derechos de los blancos los convertía en aliados naturales.

Al igual que sus contrapartes antiabolicionistas, los liberales puertorriqueños favorecían la inmigración blanca. Su visión era la de una sociedad que se iría blanqueando con el correr del tiempo. Para esto era fundamental la prohibición de la inmigración negra, la abolición de la esclavitud, la existencia de derechos y oportunidades para todos los hombres sin importar sus orígenes y el fomento activo de la migración blanca europea. Todos estos puntos aparecen consignados en el voto que emiten, junto a algunos de los delegados cubanos, los abolicionistas puertorriqueños ante la Junta Informativa (Ministerio de Ultramar, 1869: 99-111). Hacia el final de su exposición, articulan la siguiente exhortación:

> Hijos de Cuba y de Puerto-Rico, ligados á su porvenir por el más fuerte de los vínculos que la naturaleza impone, y deseando para esas islas, antes que el rápido é inmediato aumento de su producción, su seguridad y su bienestar futuros, queremos blanquearlas cada vez más, queremos el predominio allí de la raza blanca (Ministerio de Ultramar, 1869: 110).

El proyecto de blanqueamiento de estas dos Antillas involucraba por necesidad la absorción de los racialmente ambiguos al grupo español, así como la eventual extinción de la población negra. Esto sería una meta muy difícil de lograr de existir ordenamientos que impidieran u obstaculizaran la movilidad social ascendente de estos grupos. De ahí, la importancia de remover las trabas legales y establecer la paridad civil de todos los

hombres.

LA 'LEY DE LA LIBRETA' O LA CREACIÓN DE UN ESTAMENTO

Cuando se ordenó la discusión sobre la deseabilidad o no de la supresión del Reglamento de Jornaleros de 1849, existía un consenso bastante generalizado entre los encuestados de que el mismo no funcionaba. Sin embargo, cuando se examina la proporción de testimonios a favor y en contra de su supresión, se observa que las opiniones estaban prácticamente divididas[129]. Los testimonios tanto de los municipios como de las personas principales de los pueblos a las que se les pidió su parecer señalan uno tras otro los abusos a los que se prestaba el sistema y cómo estos afectaban su funcionamiento. Sin embargo, los desacuerdos más profundos entre los dos grupos surgen en torno a la consideración de si esta clase debía ser amparada por la legislación común a todas las personas libres o si debía existir un ordenamiento especial que aplicar a este grupo y que los obligara a trabajar de formas específicas, bajo la potestad de sus empleadores y las autoridades locales.

Analizado desde los términos que hemos venido discutiendo, resulta evidente que uno de los efectos principales del reglamento fue la creación de un estamento que marcaba a los jornaleros como diferentes a los hombres libres cobijados bajo la legislación común. Como se mencionó anteriormente, el mecanismo de la libreta contenido en las disposiciones de 1849 dirigidas a los jornaleros, obligaba a los "sin tierra" a trabajar bajo ciertas condiciones, restringía su libertad de movimiento, pretendía controlar su tiempo de ocio, los sujetaba a "leyes especiales" y no les reconocía los derechos más básicos, como, por ejemplo, la libertad de ser contratados con quien les conviniera y de utilizar su tiempo como mejor les pareciera, entre otras cosas. Esto no pasa desapercibido para algunos de los sondeados por Marchessi, como, por ejemplo, el conocido abolicionista puertorriqueño, Ramón Baldorioty de Castro. En una extensa carta en la que analiza las graves consecuencias de la libreta, la caracteriza como un "documento de carácter múltiple". En primer lugar, plantea que se trataba de un tipo de contrato que estaba fundamentado en el privilegio de una parte en detrimento de la otra. No solo estaba el

hacendado facultado para hacer las anotaciones que quisiera —independientemente de su veracidad—, sino que el jornalero no contaba con mecanismos para impugnar sus juicios. En segundo lugar, estaba concebida como un esfuerzo —fallido en su opinión— para prevenir la vagancia. En lugar de incentivar el trabajo asalariado, presenta estadísticas que demuestran que lo había desincentivado. Por último, y quizás una de las dimensiones más peligrosas a su juicio, autorizaba "ese tremendo derecho de calificación trascendental, que se concede a uno sobre otro hombre", el cual no solo se limitaba a sus alegadas acciones, sino, además, a su moral. Según él, todas estas dimensiones constituían un atentado en contra de la libertad civil[130].

Asimismo, Manuel de Salazar y Mendieta, propietario de Manatí, exalcalde de Vega Alta —curiosamente bajo la gobernación de Juan de la Pezuela—, y excorregidor de los pueblos de Humacao y Aguadilla dirime el asunto en los siguientes términos:

> La circunstancia de poner en manos de un ciudadano la libreta [...] desde luego eclipsa la suerte que le cupo de haber nacido libre así como la de [observar] una conducta buena llenando cumplidamente los derechos que le impone la sociedad, nivelándole con ella al que desatendiendo aquellos rectos principios vive entregado a la vagancia, esa libreta, tal cual existe hoy, los hace a todos de igual condición, y he aquí porque la considero y todos deben considerarla como una letra muerta y de mal augurio para ejercitar las pasiones en perjuicio de los tenedores de dicho documento que [ataca] en ellos hasta la dignidad de hombres haciéndoles aún peor que el esclavo de raza africana porque al fin este tiene el amo que le proporciona médico, botica, alimento, vestuario [...][131].

Como bien analiza este propietario, el Reglamento de Jornaleros tuvo el efecto de sustraer a esta población del ámbito de la ciudadanía y colocarlos en el entorno de la esclavitud. Como ordenamiento, estaba inspirado en los mismos principios de exclusión de los descendientes de africanos que imperó en la Constitución de 1812. La forma que esta exclusión tomó en el contexto que venimos discutiendo fue la de rebajar a todos los jornaleros a la condición de holgazanes. Esta última categoría, como se mencionó anteriormente, estaba profundamente racializada por su asociación con los procedentes de África. La premisa era que todos los pobres del país eran vagos y racialmente ambiguos por lo que había que obligarlos a trabajar. Siguiendo la lógica de retribución presente también en la Constitución de 1812, el reglamento de 1849 contenía disposiciones

que premiaban a los jornaleros que se distinguieran por su laboriosidad y honradez (*Gaceta del Gobierno de Puerto Rico*, nº 72, 16 de junio de 1849). Los críticos del reglamento, encontraban este aspecto de la ordenanza ofensivo a la dignidad de los trabajadores: "En mi concepto las instrucciones para el régimen de los jornaleros [...] no resulta ser sino una medida indirecta para reprimir la vagancia defectuosa por la fusión de vagos y jornaleros a quienes ofende [...]"[132].

Hay quienes estimaban que debía cambiarse el nombre de "libreta de jornaleros" por "libreta de vagos", porque ese era el espíritu de la misma[133]. De otra parte, los críticos del reglamento también reconocían que el miedo a la supresión de la libreta que expresaban algunos estaba vinculado al sentimiento de alarma que les producía que esta población, a la que se veía como moralmente deficiente, se desplazara libremente por el país sin ninguna restricción:

> Se teme por algunas personas la supresión, y este temor creo yo que procede del que nos sobrecoge el pensar que las medidas para la represión de los vagos han de ser tan ineficaces como las experimentadas hasta ahora a lo que ha de agregarse la facilidad que por la supresión de pasaportes tendrían estos individuos para trasladarse de un partido a otro y eludir la acción de la justicia cuando esta pensara proceder contra ellos[134].

Es, justamente, el tema de la extensión de derechos civiles a la población jornalera lo que desde el punto de vista político se está dilucidando en este contexto y lo que divide a liberales y conservadores. Así lo reconoce un propietario del pueblo de Humacao cuando manifiesta que: "Buscar la emancipación absoluta del jornalero y su libertad omnímoda trasplantándola de Europa a este país sería perjudicial y ruinosa para la isla por ahora [...]"[135].

Para otros defensores del reglamento, este no estaba en lo más mínimo reñido con las libertades civiles. Quizás, quien mejor articula esta postura y, a la misma vez, deja ver claramente cuán insostenible era, fue la opinión emitida por el Consejo de Administración de la isla. Este organismo, luego de leer y estudiar detenidamente el voluminoso expediente producido por la consulta de 1866, asesora al gobernador para que opte por la solución conservadora, por la continuación de la libreta. En su opinión, en Puerto Rico la única diferencia civil que existía era entre libre y esclavo y el Reglamento de Jornaleros en nada laceraba este equilibrio:

Por fortuna, la resolución del problema que se somete al recto juicio del Gobierno Superior no lastima en nada la diferencia de razas, porque la reunión de todas ellas forma la gran masa de brazos útiles a la agricultura, sin distinción ni privilegio alguno entre el blanco y el hombre de color; entre el liberto y el hijo del peninsular; que todas se consideren iguales y están sujetos a las mismas prescripciones legales, siempre que sean libres, única distinción que aquí se nota en la clase proletaria, que la más considerable[136].

Según esta perspectiva, el Reglamento de Jornaleros aplicaba a toda "la clase proletaria" igualmente, sin importar su condición racial. Este "principio de igualdad", el cual se considera como bíblico, es el que explicaba la estabilidad y paz que se vivía en la isla. Añaden, no obstante, que el orden observado en la colonia también le debía mucho al reglamento de 1849:

Pero si es verdad que a este evangélico principio debe Puerto Rico su inalterable calma, cierto es también que a la organización dada al trabajo libre desde 1849 se debe un gran adelanto en las costumbres; haciendo desparecer la línea que existía entre el hombre esclavo y el libre, que era el escollo en que se estrellaba el propietario pues que hasta entonces solo era aquel el obligado a prestar su trabajo personal, por considerar este rebajada su condición social al ocuparse al servicio de otro. Error lamentable, harto difícil de borrar en la clase menos ilustrada de la Isla[137].

Mediante una lógica casi incomprensible en el presente, los distinguidos miembros del Consejo de Administración entienden que el verdadero valor del reglamento residía en que igualaba al trabajador libre con el esclavo al obligarlo a trabajar en los términos impuestos por el amo. Es decir, que este ordenamiento desdibujaba la diferencia libre/esclavo entre las clases pobres del país, los nivelaba dentro del estamento más bajo de la jerarquía social y marcaba su alteridad con respecto al orden blanco español. Justamente, por esas razones es por lo que el Reglamento le resultaba tan odioso a los trabajadores. Ante este rechazo, los miembros del Consejo de Administración se lamentaban: "Todo lo que se les presenta como obligatorio lo traducen como un atentado a su estado civil de libres, su porvenir lo cifran solo en el alejamiento de la raza blanca de esta Isla".

Resulta evidente que en este contexto la categoría de jornalero se hallaba profundamente racializada y era, precisamente, por los significados raciales que movilizaba, que para los grupos conservadores

había que mantener a los así clasificados lo más lejos posible del ámbito de la ciudadanía.

Curiosamente, en varias instancias en las expresiones que hacen las personas encuestadas por el gobernador Marchessi, se destaca la estrecha relación que el Reglamento de Jornaleros guarda con la esclavitud. Quizás, quien mejor profundiza en esta complicada conexión es el regente de la Audiencia de Puerto Rico, don Joaquín Calbetón, quien en 1866 se toma la iniciativa de contestar la encuesta del gobernador sobre el Reglamento de Jornaleros al leer la circular en la *Gaceta de Puerto Rico*. En su exposición este resalta que es indiscutible que el hombre debe tener autonomía para trabajar de la forma que mejor le convenga y que moralmente el trabajo libre le sirve mejor a la sociedad que el forzado. No obstante, según él, esa no era la forma correcta de plantear el asunto en el contexto aludido. A su juicio:

> En un país donde existe la esclavitud, ¿puede haber a su lado trabajadores en bastante número que se dediquen a las mismas faenas que el esclavo, sin que de un modo o de otro se les obligue a trabajar? No […] es necesario entrar en profundos razonamientos para comprender que uno de los desgraciados efectos de la esclavitud, es que envilece el trabajo, y esto se comprende a poco que se estudia la naturaleza del hombre. Siendo esto una verdad de las que no necesitan demostración, la vemos producir sus consecuencias en todos los pueblos así antiguos como modernos, siendo tan trascendentales sus efectos, que, aún abolida la esclavitud, quedan en pie sus funestas consecuencias (Ministerio de Ultramar, 1869: 142).

Es decir, que en las sociedades donde existía la esclavitud se necesitaban mecanismos legales que obligasen al libre a trabajar, sobre todo, en las faenas asociadas al trabajo que usualmente realizaban los esclavizados, ya que ello constituía una degradación de la cual los hombres libres huían. Desde esta perspectiva, si se quería mantener la esclavitud, había que mantener el Reglamento de Jornaleros, para así contar con brazos suficientes en un contexto en el que la abolición de la trata había cortado el flujo de esclavos. Lo opuesto también aplicaba. La existencia de la esclavitud y su indeleble estigma era lo que justificaba la exclusión de los racialmente ambiguos del ámbito de la ciudadanía. Calbetón, por ejemplo, admitía todos los problemas que involucraba el régimen de la libreta, pero, en su opinión, "todo e[ra] mejor que dejar a los negros libres sin sujeción de ningún género sobre el particular" (Ministerio

de Ultramar, 1969: 140).

Justamente, debido a la influencia tan nociva que ejercía la esclavitud en la sociedad es por lo que los abolicionistas querían erradicarla. Para ellos, esta institución era el origen de muchos males: desnaturalizaba el trabajo, violentaba la voluntad, menoscababa la dignidad humana, "confundía la coacción con el orden"; en fin, desarmonizaba la sociedad (Ministerio de Ultramar, 1969: 21). De ahí, la importancia de la eliminación de tan funesta institución.

Los críticos del Reglamento de Jornaleros se expresaban en términos parecidos. Por ejemplo, don Nicolás Aguayo, un contribuyente de Caguas, analiza la índole de los jornaleros en la opinión que emite a favor de la supresión del reglamento. Desde su perspectiva, aunque la mayoría de los jornaleros descendía de la esclavitud —tanto africana como indígena—, "los defectos naturales inherente[s] a una raza menos perfecta" se habían subsanado mediante su cruzamiento con la raza blanca. De igual forma, el disfrute de su condición de libres había hecho que no estuvieran tan "envilecidos" y "degradados" como los esclavos. La libertad les había levantado el espíritu, ennoblecido el corazón y mejorado sus facultades humanas. Todo esto era tan evidente en el jornalero…

> […] que si peca su carácter, no es por abajado y sometido, sino por altivo e independiente, porque no sabiendo colocarse por la reflexión en el justo medio, se ladea mejor a sentir y saborear el orgullo de su independencia, que le inspira su condición de hombre libre. Y la estima en tanto, aunque con mal criterio por su ignorancia, que esa misma altivez si por un lado le defiende y escuda del servil envilecimiento, por otro le hace mirar con repugnancia aun la apariencia de la servidumbre, y resiste cuanto puede las ocupaciones que en su erróneo concepto les dan semejante apariencia. *Eso es cosa de negros*, es la frase consagrada por las preocupaciones engendradas en nuestra sociedad por la maldita y detestable esclavitud, envileciendo el trabajo que perfecciona, ennoblece y hasta glorifica al hombre[138].

Según esta visión, los jornaleros no eran holgazanes, como repetían incesantemente los defensores de la libreta. El problema era la degradación que involucraba el trabajo manual en el contexto de las sociedades esclavistas.

Curiosamente, Aguayo había luchado durante años por la dignificación de los trabajadores. Como miembro de la Sociedad Económica de Amigos del País, entidad de la que llegó a ser director, recorrió la isla recolectando

dinero para fundar el Colegio Central de Enseñanza Secundaria, iniciativa que el gobernador de la Pezuela destruyó (Coll y Toste, 1896: 68, nota 10). El propio Baldorioty de Castro, en la antes mencionada carta, vincula la ruina de la iniciativa del Colegio Central y la promulgación del Reglamento de Jornaleros; ambas prescripciones del gobernador Pezuela se emitieron concurrentemente. Según Baldorioty, el colegio hubiese sido mucho más beneficioso que la libreta, dotando al país de personas instruidas que hubiesen trabajado por el mejoramiento de la clase jornalera. Resulta evidente que esto último no era el fin del régimen de la libreta.

Aguayo, sin embargo, tenía una visión distinta con respecto al trabajo. En lugar de considerarlo como algo propio del ámbito de las "razas inferiores", lo estimaba como un mandato divino que tocaba a toda la creación. Amparado en los preceptos del derecho natural, el cual postulaba, entre otras cosas, la unidad del género humano en tanto creación divina, razón por la cual todos los hombres tenían una naturaleza en común que les confería dignidad, Aguayo se oponía a todo tipo de trabajo forzado por considerar que violaba el libre albedrío. Consideraba al humano como un ente esencialmente activo, pero reconocía que existían diferentes grados de energía entre las distintas razas humanas y entre los pueblos y naciones cultas. De ahí que considerara impropio comparar al bracero puertorriqueño con el bracero europeo. Existían una serie de factores importantes tales como la raza, el clima, el contexto político y educativo, así como la alimentación, entre otras cosas, que explicaban los distintos niveles de actividad. No obstante, él confiaba en el jornalero puertorriqueño, sobre quienes expresa, citando a su maestro —el padre Rufo Manuel Fernández—, que "no están educados, pero son los hombres más educables". Consiguientemente, su proyecto de futuro para Puerto Rico se cifraba en la educación moral y en la instrucción de este grupo, unidas a reformas de carácter político, jurídico y social. En un giro interesante, sugiere la "modernización" de los privilegios asociados con el Antiguo Régimen al proponer que se extendiese el distintivo de "don" al "hombre honrado", sin importar cuál fuese su clase, como una suerte de reconocimiento o premio social.

Ahora bien, el hálito modernizante que se advierte en las

manifestaciones de Aguayo no se detiene ahí. Cuando se refiere a los "viciosos" y a las formas de contener las "perversiones", propone "la institución de cárceles penitenciarias, o colonias agrícolas [...] como las de Mettray en Francia", la cual juzga como una alternativa racional a las mal llamadas penitenciarias correccionales que existían en la isla. Como es sabido, Michel Foucault marca la culminación del surgimiento de un nuevo tipo de sistema carcelario con la apertura de Mettray en 1840. Este se cuestiona a sí mismo por qué escogió ese evento como un parteaguas y no otro, a lo que responde... "[p]orque Mettray es la forma disciplinaria en el estado más intenso, el modelo en el que se concentran todas las tecnologías coercitivas del comportamiento. Hay algo en él 'del claustro, de la prisión, del colegio, del regimiento'" (Foucault, 1997: 300).

Las alternativas que propone Aguayo —es decir, una solución de carácter disciplinario en el sentido foucaultiano de la palabra— es la que se vislumbra en las respuestas de muchos de los liberales puertorriqueños ante los retos impuestos por "la cuestión social". Esta solución contrasta con la forma en que usualmente castigaba el Reglamento de Jornaleros a los trabajadores con malos antecedentes, los cuales eran obligados a trabajar en las obras públicas a medio jornal (*Gaceta del Gobierno de Puerto Rico*, nº 72, 16 de junio de 1849). En el corazón de esta estrategia se hallaba el agravio, tal y como lo reconoce un contribuyente de Humacao, quien reprocha que "[...] por una ligera falta ocurrida por distracción u otro motivo disculpable, o de difícil justificación, sean destinados a obras de caminos confundiéndolos con los de mala conducta, y haciéndoles pasar el sonrojo y descrédito de esa pena grave para su reputación y deshonra en su concepto"[139].

A la humillación y el maltrato, los liberales contraponían la transformación por medio de un ejército de sacerdotes y maestros. La corrección mediante la escuela, la educación moral y la penitenciaría correccional vendría a sustituir el látigo del amo. Se trata de otro tipo de coerción, predicada en una forma distinta de entender la diferencia racial.

CONCLUSIÓN

En los albores de la segunda mitad del siglo XIX, la "cuestión social"

emerge como un código que articula significados complejos en torno a la diferencia entre España y sus colonias antillanas. La esclavitud, en tanto tropo de la alteridad extrema con respecto a la metrópoli, salpicó todas las dimensiones de sociedad puertorriqueña. Entre otras cosas, manchó a la población libre, tanto a la pobre como a la que ocupaba los estratos superiores de la jerarquía social. Ello creó una situación de desconfianza y suspicacia hacia las colonias, sobre todo en el contexto de las revoluciones atlánticas y los aires abolicionistas, que se tradujo en el retiro de derechos civiles y políticos a las élites antillanas, así como en el surgimiento de medidas coercitivas del trabajo dirigidas hacia la población libre pobre. A la altura de la década de 1860, dicha situación se había vuelto insostenible. Los debates que se suscitaron en torno a estas medidas represivas pusieron de manifiesto la falta de consenso social en cuanto a la relación que debían tener los antillanos de distintos trasfondos raciales con el orden democrático que se vislumbraba.

De una parte, para los conservadores la esclavitud y otras formas de coerción del trabajo, como el Reglamento de Jornaleros de 1849, se entendían como elementos de orden; es decir, como un mecanismo para mantener e imposibilitar, en la medida de lo posible, la confusión de estamentos. De otra parte, los liberales comprendían que el asunto de la consecución de derechos ciudadanos y políticos para las élites descendientes de españoles en las Antillas estaba irremediablemente vinculado a la abolición de las formas coercitivas del trabajo y la extensión de derechos civiles a todos los hombres libres, más allá de su condición racial. Estas transformaciones permitirían poner en marcha el proceso de regeneración del país necesario para alcanzar el autogobierno. A partir de estas visiones opuestas, es cuando los asuntos relativos a los derechos políticos y a la ciudadanía, tanto para las élites como para las clases pobres del país, pasaron a dirimirse en el ámbito del trabajo.

Más allá del problema de la escasez de brazos, los desacuerdos sobre las formas de control del trabajo articularon proyectos distintos con relación al papel de los no blancos en el ordenamiento político del Puerto Rico decimonónico. La facción conservadora estimaba que el progreso del país estaba cifrado en la conservación de los regímenes coercitivos del trabajo como mecanismo para alejar a estos grupos del ámbito de la

libertad y, por ende, de la ciudadanía. Desde su punto de vista, los trabajadores agrícolas —esclavos o libres— llevaban las marcas de una raza imposible de asimilar a la española. Dentro de este esquema, el trabajo funcionaba como un mecanismo de racialización que deshonraba al que lo practicaba, lo acercaba a la condición de esclavo, a la vez que lo alejaba del ámbito de los derechos y la ciudadanía.

Los liberales, por su parte, apostaban por la expansión del trabajo libre, no solo como una fuente de producción de riqueza, sino, además, como un mecanismo para la regeneración de los racialmente ambiguos. Según sus entendidos, la población "de color" se hallaba embarcada en un proceso de transformación racial mediante su exposición a la sangre y cultura españolas. Para lograr culminar ese proceso y evitar retrocesos nocivos, era necesario abolir las formas coercitivas de trabajo, resignificar positivamente el trabajo libre, estimular la inmigración blanca y extender los derechos ciudadanos a todos los hombres libres. Asimismo, apostaron por la educación y la moralización de las clases trabajadoras mediante instituciones disciplinarias modernas tales como la escuela y la cárcel. Todas estas medidas se estimaban esenciales para la construcción de un Puerto Rico blanco, apto para el autogobierno.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, J. J. (1997): "Cuestión de brazos, para el cultivo actual de las tierras de Puerto-Rico", en *Escritos de don José Julián de Acosta y Calbo*, tomo II, Puerto Rico, Edición de Jaime Alberto Solivan de Acosta, pp. 27-35.

Alemán, J. (2012): *A moler caña: origen de The Juncos Central Company y los contratos de refacción, siembra y molienda con sus colonos, 1900-1926*, tesis doctoral inédita, Puerto Rico, Universidad Interamericana de Puerto Rico.

Álvarez Curbelo, S. (2001): *Un país de porvenir. El afán de modernidad en Puerto Rico (siglo XIX)*, San Juan, Ediciones Callejón.

Apaolaza Llorente, D. (2013): "El gobernador necesita 'vagos': Los Bandos de Buen Gobierno y el tema de la vagancia en Cuba (1760-1825)" en Asociación Española de Americanistas, *América en la memoria: conmemoraciones y reencuentros*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 327-336.

Baerga, M. C. (2015): *Negociaciones de sangre. Dinámicas racializantes en el Puerto Rico decimonónico*, Madrid, Editorial Iberoamericana Vervuert.

Castro, M. A. (1984): "Los moldes imperiales: ordenamiento urbano en los Bandos de Policía y Buen Gobierno, *Cuadernos de la Facultad de Humanidades*, nº 12, pp. 11-34.

Chinea, J. (2014): *Raza y trabajo en el Caribe hispánico: los inmigrantes de las Indias Occidentales en Puerto Rico durante el ciclo agro-exportador, 1800-1850*, Sevilla, Escuela de Estudios

Hispano-Americanos.
Chust, M. (2006): "Entre insurgencia y colonialismo: las Cortes de Cádiz y el autonomismo americano, 1808-1837", *Revista Historia y Sociedad*, nº 12, pp. 217-238.
Coll y Toste, C. (1896): *Repertorio histórico de Puerto Rico*, San Juan, Sucesión de J. J. Acosta.
— (1968): *Boletín histórico de Puerto Rico*, tomo II, Nueva York, Kraus Reprint.
Dietz, J. L. (1986): *Economic History of Puerto Rico. Economic Change and Capitalist Development*, Nueva Jersey, Princeton University Press.
Fuente, A. De la (2004): "Slave Law and Claims-Making in Cuba: The Tannenbaum Debate Revisited", *Law and History Review*, vol. 22, pp. 339-69.
Fuente, A. De la y Gross, A. J. (2020): *Becoming Free, Becoming, Black. Race, Freedom, and Law in Cuba, Virginia, and Louisiana*, Cambridge, Cambridge University Press.
Figueroa, L. A. (2005): *Sugar, Slaver, and Freedom in Nineteenth-Century Puerto Rico*, Carolina del Norte, The University of North Carolina University Press.
Foucault, M. (1997): *Vigilar y csatigar. Nacimiento de la prisión*, México D. F., Siglo XXI Editores.
Fradera, J. M. (2005): *Colonias para después de un imperio*, Barcelona, Edicions Bellaterra.
— (2018): *The Imperial Nation. Citizens and Subjects in the British, French, Spanish, and American Emperies*, Princeton, Princeton University Press.
García, G. (2019): *Historia bajo sospecha*, San Juan, Ediciones Gaviota.
Gómez Acevedo, L. (1970): *Organización y reglamentación del trabajo en el Puerto Rico del siglo XIX (Propietarios y jornaleros)*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña.
Holt, Th. C. (1992): *The Problem of Freedom. Race, Labor, and Politics in Jamaica and Britain, 1932-1938*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press.
King, J. F. (1953): "The Colored Castes and American Representation in the Cortes of Cadiz", *HARHR*, vol. 33, nº 1, pp. 33-64.
Ministerio de Ultramar (1869): *Junta Informativa de Ultramar. Extracto de las contestaciones dadas al interrogatorio sobre la manera de reglamentar el trabajo de la población de color y asiática, y los medios de facilitar la inmigración que sea más conveniente en las mismas provincias*, Madrid, Imprenta de la Biblioteca Universal Económica.
Mintz, S. (1951): "The Role of Forced Labour in Nineteenth-Century Puerto Rico", *Caribbean Studies*, nº 2, pp. 134-41.
Picó, F. (1993): *Al filo del poder*, San Juan, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
— (2012): "El Estado y la vida política en Puerto Rico en el siglo XIX", en González, L. y Luque Mª D., *Historia de Puerto Rico*, Madrid, CSIC, Doce Calles, CIH, Oficina de Servicios Legislativos de Puerto Rico, pp. 349-377.
Rodríguez Centeno, M. (2016): "Sobre 'echarpalantismo' y perezas. Apuntes para mirar las gracias reales de 1815 desde las desgracias fiscales del 2015", *Revista Umbral*, nº 12, pp. 34-52, http://umbral.uprrp.edu/revista/12
Scarano, F. A (1989): "Congregate and Control: the peasantry and labor coercion in Puerto Rico before the age of sugar, 1750-1820", *New West Indian Guide/Nieuwe West-Indische Gids*, vol. 63, nº 1-2, pp. 23-40.
— (2000): *Puerto Rico. Cinco siglos de historia*, México, Mc Graw Hill.
Schmidt-Nowara, Ch. (1999): *Empire and Antislavery. Spain, Cuba, and Puerto Rico*, Pittsburgh, University of Pittsburgh Press.
— (2004): "Still Continents (And an Island) with Two Histories?", *Law and History Review*, vol. 22, nº 2, pp. 377-382.
Silvestrini, B. y Luque de Sánchez, M. D. (1988): *Historia de Puerto Rico. Trayectoria de un*

Pueblo, Madrid, Ediciones Cultural Panamericana, Inc.

Ruiz Belvís, S.; Acosta, J. J. y Quiñones, F. M. (1959): *Proyecto para la abolición de la esclavitud en Puerto Rico*, San Juan, Instituto de Cultura Puertorriqueña.

Twinam, A. (2015): *Purchasing Whiteness. Pardos, Mulattos, and the Quest for Social Mobility in the Spanish Indies*, Stanford, Sandford University Press.

Vito, Ch. D. De (2018): "Punishment and Labour Relations. Cuba between Abolition and Empire (1835-1886)", *Crime, History & Societies*, vol. 22, nº 1, pp. 53-79.

(Sin autor): *Información sobre reformas en Cuba y Puerto Rico celebrada en Madrid en 1966 y 67, por los representantes de ambas* islas (1877), Nueva York, Imprenta de Hallet y Breen.

CAPÍTULO 11

LA ARMONÍA RACIAL PUERTORRIQUEÑA: DE ADOLFINA VILLANUEVA A ALMA YARIELA CRUZ

BÁRBARA I. ABADÍA-REXACH

Puerto Rico fue colonia española de 1493 hasta 1898; desde entonces, es una colonia estadounidense. En 1952 se instauró la Constitución del Estado Libre Asociado y con ella se estableció oficialmente el discurso de la gran familia puertorriqueña. La propagación de la idea de la identidad racial mezclada ha perpetuado la negación de la existencia del racismo antinegritud en el archipiélago. ¿Cómo el discurso del mestizaje puertorriqueño sostiene un histórico andamiaje de inequidad racial? En este capítulo, elaboro, a través de dos casos emblemáticos, cómo opera el racismo y sus intersecciones de clase y género. Adolfina Villanueva, una mujer Negra, fue asesinada por la policía en 1980 tras recibir una orden de desahucio. Entretanto, Alma Yariela Cruz Cruz, una niña Negra de 11 años, en 2016 fue expulsada de su escuela y arrestada tras ser víctima de hostigamiento racial. Las historias de Adolfina y Alma —acaecidas en dos momentos históricos distintos— sirven para explorar y problematizar el espinoso y complejo discurso nacional sobre la negritud en Puerto Rico.

'RAZA' EN PUERTO RICO: LA GRAN FAMILIA PUERTORRIQUEÑA

La historia que se ha oficializado sobre los puertorriqueños enfatiza en su fenotipo y constitución racialmente mixta, aunque la tendencia al autoidentificarse racialmente sea dicotómica, eligen: blanco o Negro. Desde pequeños, se les enseña a los niños a través de los textos escolares que la "gran familia puertorriqueña" es una fusión heterogénea de tres "razas": del indígena taíno, del europeo (particularmente español) y del Negro africano. Rivero (2005) afirma que a través de la educación y de

discursos mediáticos, los puertorriqueños aprenden que son producto de la mezcla de esa tríada. Esta mezcla se celebra cada 19 de noviembre en conmemoración del Día del Descubrimiento de Puerto Rico. El "Día de la Puertorriqueñidad", como comúnmente se la llama, la mayoría de los niños que asisten a las escuelas públicas del país visten el tradicional disfraz de jíbaros, que simboliza la identidad nacional, autenticidad y herencia blanca de los antepasados conquistadores españoles. A esta estampa, se le añaden niñas vestidas como "Pocahontas" y niños que parecen emular a los indios *cherokee* de Estados Unidos.

Una parte fundamental de la celebración consiste en las caracterizaciones de los niños bailando al ritmo de los tradicionales ritmos musicales bomba y plena. Para el baile, visten muy similar a los jíbaros, pero les añaden colorido a sus pintorescos ajuares; los niños llevan un pañuelo en el cuello y las niñas usan pañuelos en la cabeza al estilo de la antigua imagen de "Aunt Jemima". Estos son los Negros[140] que representan los antepasados africanos. De esta manera, la herencia africana se representa únicamente en el baile en estas caracterizaciones artísticas. Según Godreau (2008), la negritud se reduce a la esclavitud y al elemento africano como lo extranjero. En estas celebraciones, la referencia a la brutalidad de la trata de esclavos se borra; en su lugar, se celebra la herencia como un fenómeno aislado con cabida para todos los puertorriqueños. Con ello, el mestizaje sirve para encubrir y despolitizar la historia. El pasado multirracial es entendido como el origen de una población nacional que es mezclada. Por otra parte, esta naturaleza mixta es asumida por muchos puertorriqueños como la razón para la ausencia de racismo en la nación (Godreau, 2008). En otras palabras, las narrativas puertorriqueñas oficiales afirman que el hecho de la mezcla racial ha dado como resultado una nación con una democracia racial.

Desafortunadamente, en Puerto Rico se impone la administración de un censo imperial que no contempla categorías étnico-raciales insulares. Paradójicamente, los resultados de los censos de 2000 y 2010 sobre la autoidentificación racial de cada persona contradicen la noción oficializada del mestizaje[141]. La mayoría de los puertorriqueños se autoidentificó como blanco o Negro, lo que desmiente la idea de la gran familia puertorriqueña mezclada. No obstante, resulta imperativo repasar

los resultados obtenidos en el censo de 2020 (tabla 1), en el que hubo una merma significativa de personas que eligieron la categoría blanca como su única "raza" sin ninguna mezcla, para problematizar cómo se construyen los discursos sobre la negritud en la nación.

TABLA 1
CATEGORÍAS RACIALES DEL CENSO EN PUERTO RICO

CATEGORÍA	BLANCO	NEGRO O AFROAMERICANO
Censo 2000	80,5%	8%
Censo 2010	75,8%	12,4%
Censo 2020	17,1%	7%

Las categorías de mestizos e indígenas han existido en los expedientes oficiales del censo en Puerto Rico desde 1899, aunque pocos se identifican con ellas. La categoría "mulato" fue incluida hasta 1920; luego, esa categoría colapsó con "de color" y "no blanco". En el 2000, como ocurrió en Estados Unidos, la opción de alguna "otra" (*other*) raza fue añadida.

Hubo que preguntarse a qué se debió el lento aumento de personas que se identifican como Negras en Puerto Rico de 2000 a 2010. Anderson (2009) explica que en las sociedades racializadas, hay estructuras de inclusión y exclusión que operan simultáneamente y que influyen en cómo se identifican los individuos. Sobre todo, cuando las sociedades tienen contactos con los símbolos y productos de otros países y reciben sus influencias, se observan modos de formación de identidades que coexisten en tensión con los discursos nacionales y locales.

De la lectura de los censos puertorriqueños, podría derivarse la idea de la "'raza' puertorriqueña" como *mixture-integration*, pues los números califican a los puertorriqueños como no Negros. De 1900 a 1930, para clasificar a los Negros, se establecieron dos categorías: *black* y *mulatto*; por supuesto, hubo más mulatos que Negros. De 1940 a 1960, se redujo a *black* y más de un 80% de la población dijo ser *white*. De 1970 a 1990, se añadió a la categoría *black* la palabra "Negro": "Negro *or black*". No obstante, este intento por criollizar el censo no incrementó la cantidad de afroboricuas. Finalmente, en el año 2000, se ratificó la historia del siglo XX. Un mínimo porcentaje de puertorriqueños, exactamente 8% de los pobladores de la colonia estadounidense, seleccionó ser *black or african*

american (Duany, 2002). En el 2010, un 12,4% de la población puertorriqueña eligió *black*. En 2020, el número se redujo a un 7%. No obstante, aumentó el porcentaje de personas que eligió "Negro" con alguna otra combinación racial, lo que revela que todavía les cuesta identificarse como Negros sin ninguna otra mezcla a pesar de ser racializados como no blancos. Incluso, el 50% de la población resultó ser mezclada con más de una "raza" y el 25% de alguna "otra" raza.

La relación de Puerto Rico como colonia de Estados Unidos podría apuntar a posibles razones sobre el aumento de la identificación racial negra en 2010 y a explicar los resultados de 2020. Los puertorriqueños que se consideraban blancos en el archipiélago asumen que Estados Unidos les asigna otra categoría a pesar de poseer la ciudadanía estadounidense. La elección de Barack Obama, en 2008, como el primer presidente evidentemente Negro tuvo un efecto en la conciencia de muchos puertorriqueños que dudaban de la posibilidad de que los estadounidenses eligieran a un hombre Negro para dirigir al país.

Aun si el discurso nacional no explica estos fenómenos, la discusión sobre los resultados irrisorios del censo del año 2000 puede haber llevado a muchas personas a replantearse su identidad racial. Además, las discusiones públicas sobre las divisiones de clase en la isla, ligadas a la "raza", igualmente, han jugado un papel importante en las identidades que asumen los puertorriqueños últimamente. Esta situación se hizo más visible con la implementación de la Ley Promesa de 2016, por parte del Congreso de Estados Unidos, que impuso la Junta de Control Fiscal para administrar las finanzas de la colonia, adjudicándole a la nación una deuda millonaria que en caso de pagarla estrangularía a Puerto Rico; esta es otra causa que puede explicar la manera en que los puertorriqueños se autoidentifican racialmente.

Por supuesto, ha habido más exposición en los medios de comunicación de personas evidentemente negras, y de los elementos del folclor Negro puertorriqueño. De cara al censo 2020, se llevó a cabo una campaña para que los afrodescendientes en Estados Unidos utilizaran el espacio en blanco que provee el censo para escribir, por ejemplo, "afroboricua" o "afropuertorriqueño". El Colectivo Ilé y otras organizaciones de base comunitaria realizaron esfuerzos para promover el concepto

"afropuertorriqueño" y que las personas se autoidentificaran como tal. La campaña de Ilé preguntaba: "El censo dice que eres blanco y ¿tu abuela qué dice?". Esto utilizando la frase popular del poema de Fortunato Vizcarrondo: "¿Y tu agüela a'ónde ejtá?" (¿Y tu abuela dónde está?), que refiere a que todos los puertorriqueños tienen raíces africanas aunque su fenotipo no lo haga palpable. También, en 2020, Colectivo Ilé lanzó una campaña mediática que tituló "¿En el Censo, dónde me pongo?" e incluyó los *hashtags* #notequedesenblanco y #PuertoRicoesAfro. Exhortaban a las personas a completar el censo con una perspectiva política no biológica, a identificarse como Negras si así son interpeladas, a marcar más de una categoría y a escribir "afrodescendiente".

El impacto de la migración y el vaivén de los boricuas a Estados Unidos pueden contribuir a explicar los fenómenos del aumento de Negros y mezclados en Puerto Rico. El trato desigual de Estados Unidos hacia los puertorriqueños después de los estragos del huracán María en septiembre de 2017 (el expresidente de Estados Unidos, Donald Trump, les lanzó papel secante, le restó importancia al número de muertes provocadas por la precaria infraestructura que hay en el país, que los dejó sin agua potable y energía por meses, y los eximió de las restricciones de las Leyes de Cabotaje por un periodo de solo 10 días en los que Puerto Rico podía recibir ayuda humanitaria internacional que le es prohibida sin su autorización) y de los terremotos de 2019 en el sur del país ratificaron que tener la ciudadanía estadounidense (desde 1917) no garantiza que se les humanice ni que se respeten sus derechos.

En este contexto social del Puerto Rico contemporáneo, indudablemente, la noción del Puerto Rico racialmente mezclado y democrático es un mito. Diariamente, gente Negra en Puerto Rico experimenta discriminación y prejuicio por razón de "raza" de forma latente. ¿Por qué se identifican como Negros si el discurso nacional sobre la "raza" dice que los puertorriqueños son mezclados? Una razón precisa es porque son interpelados como Negros, racializados como no blancos y discriminados como tal.

En abril de 2012, en la cuenta de Twitter de la expresidenta de la Cámara de Representantes de Puerto Rico (Speaker of the Puerto Rican House of Representatives 1993-1996), Zaida Hernández Torres, apareció

la imagen del candidato afropuertorriqueño a comisionado residente en Washington (2012) por el Partido Popular Democrático Rafael Cox Alomar con la frase "R.I.P. Yuyo". Yuyo fue un popular chimpancé que falleció en el Parque de las Ciencias de Bayamón, Puerto Rico. A raíz de ese *tweet*, se reavivó la discusión sobre el racismo hacia los Negros en la isla. Hernández Torres moderaba un programa radial, fue jueza y se desempeñó como asesora de la antigua *speaker* cameral (2008-2012) y actual comisionada residente en Washington Jenniffer González (2016-presente). En junio de 2012, otra exasesora de Jenniffer González, Heidi Anne Wys Toro, escribió en su cuenta de Twitter los siguientes mensajes que aludían al expresidente Barack Obama y a su esposa Michelle Robinson:

Wah! Wah! I feel like vomiting! Dinner with a guy born in Kenya and claims he was born in Hawaii! (June 18, 2012)[142].

@BarackObama Who cares? Take her to Burger King, buy her a sundae with double banana, take her to your homeland, Kenya![143].

Periodistas que quieren hacer *issue* x comentario sobre Obama: NoSoyRacista Mis sobrinas más queridas son prietas! Soy ANTIOBAMA! Lo combato!

@noticel Mis sobrinas más queridas son prietas! Combato a Obama con todas las fuerzas de mi corazón y pasión como descendiente de alemanes!!

Comentarios como estos proliferan en las redes sociales y ponen de manifiesto cuán arraigado está el racismo, entre otras formas de discriminación y prejuicio por razón de "raza".

Estudios antropológicos (Godreau *et al*. 2013; Godreau, 2015) constatan que estas manifestaciones se trasladan de la escuela, el hogar, el trabajo, la comunidad, la tienda, etc., a las redes sociales. De hecho, en *Tuning Out Blackness: Race and Nation in the History of Puerto Rican Television* (2005), Yeidy Rivero muestra que las representaciones en la televisión puertorriqueña han desmentido el igualitarismo racial que supuestamente impregna la cultura nacional. Hay un patrón estandarizado de minusvaloración al sujeto Negro.

Paralelamente, vemos a personas, a través de los medios de comunicación que reafirman sus orígenes africanos por medio de letras musicales y el peinado afro; por ejemplo, Welmo y Tego "el Aballarde" Calderón (cantautor de *Loíza*, 2002). También, es cada vez más común ver

a mujeres evidentemente negras, de todas las edades, lucir sus cabellos rizados de forma natural. Emulando iniciativas estadounidenses, hay grupos como "Diosas al natural" y "Afros in San Juan"[144] que promueven los estilos afro en los cabellos de las mujeres afropuertorriqueñas. También, han proliferado los talleres de "turbanteo consciente" para educar sobre los orígenes del uso del turbante y sus significados. De hecho, han surgido más certámenes de belleza exclusivos para niñas y jóvenes negras. Aunque no falta quien afirme que los Negros en la televisión local siguen siendo representados "como compulsivamente musical, inepto e inferior" (Fuller, 2001: 121).

En 2013, la antropóloga Ísar Godreau (junto a otros autores) publicó *Arrancando mitos de raíz: Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (2013), a raíz de una extensa investigación en las escuelas públicas de Puerto Rico, que arrojó tres resultados principales: 1) desde edades muy tempranas los niños Negros son víctimas de acoso[145] de parte de sus pares; 2) hay una carencia de material sobre la herencia africana y las aportaciones de los Negros, y 3) permea una resistencia e ignorancia de los maestros a educar sobre el tema. Según Godreau, los discursos que celebran la mezcla racial niegan la existencia del racismo. En su estudio, se parte de la premisa de que la "raza" es una construcción social que tiene consecuencias en la vida de las personas negras en Puerto Rico. En el país, lo Negro se asocia con cualidades negativas: fealdad, criminalidad, peligro, ignorancia, etc.; lo blanco se asocia con belleza, inteligencia, modernidad, etc.

El texto de Godreau enumera varios mitos que reproducen el racismo en el aula y que se extrapolan fuera de la cultura escolar. Se repite la idea de que África es un lugar homogéneo y primitivo. Para los niños, el gentilicio africano es sinónimo de insulto. Por las imágenes de personas Negras encadenadas y recibiendo latigazos y por los textos a los que tienen acceso, los niños aprenden que los esclavos fueron víctimas pasivas durante el periodo colonial. Crecen con la idea de que todas las personas Negras eran esclavas antes de la abolición de la esclavitud el 22 de marzo de 1873. Aprenden que a los Negros se les atribuye únicamente aportaciones en la música, el deporte, el folclor y la mano de obra, además de perpetuarse el mito de que en Puerto Rico hay muy poca población

negra. Quien se ve y es interpelado como mixto prefiere autoidentificarse racialmente como blanco y no como Negro.

Por su parte, la organización antirracista y decolonial de mujeres negras y afrodescendientes Colectivo Ilé, además de las campañas mediáticas para promover una identidad racial saludable, ofrece periódicamente los talleres "África en mi piel, África en mi ser", "Arrancando mitos de raíz" y "Rompiendo esquemas raciales" que desde una perspectiva interdisciplinaria promueve el liderato en las mujeres y las educan sobre el uso de turbantes, medicina ancestral, entre otros temas que fortalecen el movimiento antirracista en Puerto Rico. A su vez, la cantante negra Choco Orta es la autora de la campaña "Soy Negra, soy Negro", que busca visibilizar los rostros de las negras y los Negros en Puerto Rico. Otras iniciativas sociales, feministas, académicas, políticas, musicales y mediáticas más recientes, principalmente desarrolladas o reavivadas después del asesinato en el estado de Minnesota de George Floyd, a manos del policía Derek Chauvin, se suman a los esfuerzos antirracistas.

PUERTO RICO: UNA COLONIA RACIALIZADA

Sobre la racialización, Marable (2004) recordó la advertencia que hiciera W. E. B. Du Bois en 1900 de que al diferenciar a las personas por su color de piel se perpetuarían las diferencias sociales. Para Du Bois, el problema del siglo XX era la construcción de jerarquías sociales basadas en la inequidad entre los blancos y los Negros. Para Omi y Winant (2015), la racialización es dotar de significado racial una relación, práctica social o grupo que no había sido clasificado racialmente con anterioridad. Estos añaden que los fenotipos raciales como el blanco y el Negro se han construido y codificado a través del lenguaje de la "raza". Entre tanto, Ybelice Briceño (2001) define la racialización como un:

> […] procedimiento discursivo de definición de un individuo a partir de su adscripción (asignación) a una raza, o a un grupo humano fenotípicamente homogéneo cuyas características comunes, de naturaleza hereditaria, determinan sus capacidades y comportamiento. Además, esta adscripción racial suele venir acompañada de juicios negativos de valor, en función de una jerarquización de tales grupos humanos […].

Ian Haney (2000: 166) plantea que las divisiones raciales son

subjetivas y no reflejan divisiones genéticas fundamentales. Verbigracia, la capacidad para discriminar no es genéticamente heredada; se trata de un comportamiento que se asume a raíz de modelos y circunstancias ocurridas en un entorno social. En este sentido, Aixa Merino (2004: 56) asegura que: "[…] la transmisión del prejuicio […] puede moldear la personalidad del individuo desde muy temprana edad. Esto podría significar el posible manejo del proceso educativo como instrumento forjador y reproductor de ideologías de carácter racista".

Ciertamente, la racialización es un concepto teórico que afirma que la "raza" es el eje central para cualquier práctica social y cultural. Refiere a la función estructurante de la "raza", "[…] el uso de 'raza' en la estructuración de las relaciones sociales" (Darder y Torres [en Oboler y Dzidzienyo], 2005: 3). En Puerto Rico, no es tan evidente el binomio blanco-Negro como lo es en Estados Unidos; sin embargo, la "raza" posee un carácter estructurante. El discurso cultural dominante de las tres "razas" y las prácticas generalizadas de mestizaje suscriben una visión de que la "raza" no importa en el fondo, pues "todos somos puertorriqueños". Curiosamente, las personas cuestionaban la necesidad de responder en el censo del 2020 a la pregunta número 7, que se refería a la "raza", cuando ya habían marcado "puertorriqueño" en la pregunta número 6 que se basaba en la etnicidad. Además, mostraron reticencia a escribir "afrodescendiente" porque consideraban esta afirmación como una limitante, a pesar de que se les instruía en que esta categoría no cancelaba ninguna otra identidad étnico-racial que asumieran, y que este acto político se conformaba con las iniciativas internacionales promovidas por la Organización de las Naciones Unidas y su declaración del Decenio Internacional para los Afrodescendientes (2015-2024).

Entre los pensadores que han escrito sobre la construcción de la llamada "raza" se encuentra Franz Fanon. Para Fanon (1988) la "raza" no es un rasgo biológico; es un artefacto que, a través de la historia, se ha construido socialmente y que ha sido impuesto y mediatizado a través de la cultura. En su discusión sobre la "raza", plantea que la marginalidad (yo prefiero utlizar el término "otredad") del Negro existe en función de su relación con el blanco. Mientras el Negro se vea a la luz del blanco, se creerá inferior. En otras palabras, se producen procesos subjetivos a los

que llamamos "endorracismo", "autoracismo", "racismo internalizado" y "autoestigma racial". En esa relación, se polarizan las dos oposiciones. Hay una construcción social de la negritud que no es creada únicamente por el blanco, sino asumida por el Negro. Fanon proponía la emancipación y la revolución del Negro a toda costa en su genuino anhelo por lograr la igualdad y la integración de los individuos. Para Loury, la "raza" es un asunto fundamental que define los procesos sociales. A pesar de la retórica que lo contradice, el color de la piel define la inequidad en América (Loury, 2000; Hall, 2005). Gotanda (2000) va más allá e indica que al invisibilizarse las diferencias por razón de "raza" y asumir el *color blind* (no reconocimiento del color), se ponen de manifiesto la represión y enajenación. Esto sucede en primera instancia, por ejemplo, cuando los individuos de "raza" negra no asumen su negritud y que no se identifican como Negros.

Durante las últimas décadas, los puertorriqueños en los Estados Unidos han cambiado su percepción racial de sí mismos de una población predominantemente blanca a una híbrida (Duany, 2002: 254). Se prefiere otorgar una categoría fija para la "raza" que predomine en el individuo censado. Entonces, seguirán formando parte de unos porcentajes que poco tienen que ver con la historia demográfica puertorriqueña insular y de la diáspora. Quizás, una explicación viable es el deseo de ser reconocido como parte de la mayoría y así legitimar, directa o indirectamente, los discursos dominantes sobre la blancura. Esta situación produce en los niños una crisis de identidad, pues la sociedad crea un símbolo de pelo lacio, tez clara, rasgos afinados como requisito para obtener éxito en la vida…, el Negro se ve en la necesidad de escoger entre "atenuar" o "imitar" rasgos blancos (López, 1982: 6).

En Puerto Rico, el blanqueamiento, más que la invisibilización racial, ha sido objeto de estudio, pues "el blanqueamiento de la población puertorriqueña no se debe a la ausencia de prejuicio racial, sino más bien a su propia presencia: muchas personas prefieren identificarse como blancos para evitar la estigmatización racial" (Duany, 2005: 177). Por esta razón, existe una proliferación de términos raciales en la nación en un intento por alejarse de la negritud. A su vez, a lo largo de la historia, el incremento de los blancos en los censos en Puerto Rico es sorprendente,

aun con la merma (de 76% a 17,1%) que presentaron los datos recogidos en 2020. Para muchos estadounidenses, en Puerto Rico no hay Negros por los resultados censales que les sirven de referencia y por los modelos de boricuas que ven a través de los medios, como Ricky Martin y Jennifer López, pero esto contrasta con la realidad a la que se enfrentan muchos investigadores que llegan a al país caribeño. Para muchos estudiosos, Puerto Rico (junto con Brasil) parecía ser un paraíso racial, sobre todo, debido a la prevalencia y la aceptación popular de la mezcla racial en la isla. En comparación con el sur de Estados Unidos, Puerto Rico parecía ser una democracia racial donde Negros, blancos y mulatos vivían en armonía. El prejuicio racial y la discriminación parecían menos generalizados y destructivos en la isla que en el continente (Duany, 2005: 239).

Para Flores (1993: 64) lo que ocurre es el "blanqueamiento de la historia cultural puertorriqueña". Es por ello por lo que Merino (2004) urge una "reinvestigación del pasado" tras la escasez de estudios historiográficos de temas que tradicionalmente se han excluido. La noción esclavista de los africanos es la que prevalece y su legado musical y costumbrista. La autora de *Raza, género y clase social: El discrimen contra las mujeres afropuertorriqueñas* agrega: "[…] se configura un imaginario popular que fundamenta las prácticas cotidianas con una fuerte dosis de marginalidad y valida paradigmas educativos con una gran cuota de exclusivismo" (Merino, 2004: 70). Es decir, la marginalización de lo Negro y el blanqueamiento opera desde distintos registros sociales, culturales y educativos.

Aunque se promueve a menudo un discurso de la multirracialidad, lo que ocurre es más bien un proceso de "re-racialización" (Ramos, 2003). O bien, como manifestó Franz Fanon (1967: 1) más radicalmente a finales de la década de los sesenta: "El racismo genera construcciones psicológicas nocivas que ciegan al hombre Negro al sometimiento de una norma blanca universalizada y alienan su conciencia". Por su parte, Duany (2005: 184) postula con relación a los puertorriqueños: "La negación de lo Negro tiene sus raíces en una larga historia de discriminación racial contra las personas de origen africano en Puerto Rico".

Por ende, la indefinida "raza" y la importancia que se le asigna a la

pigmentación de la piel de los individuos continúan constituyendo la forma de construir los discursos y representar las relaciones entre los individuos. Aunque haya resignificaciones como plantea Flores (1993, 2000 y 2001), las divisiones permanecen por la herencia de la educación que día a día se recibe, pues como promulgó Neal (2002) no son los Negros los que escriben la historia. De ahí que los estereotipos e insultos se retransmitan generacionalmente (Delgado, 2000). Por ello, el *color-blind* y el *nonconsciousness of race* (inconciencia de la "raza") (Gotanda, 2000) son meramente otra forma de no reconocer y seguir negando el racismo (Dulitzky, 2005). El discurso del *nonconsciousness of race*, en el fondo, confirma la inequidad racial.

De acuerdo a Cornel West (2001), se perpetúa la idea de que los Negros se destacan por ser víctimas y victimarios de la violencia por ser los principales consumidores de drogas y convictos, y ejecutados en la silla eléctrica por pertenecer al más alto nivel del desempleo que agudiza la inequidad de la riqueza, y por poseer el mayor número de casos de mortalidad infantil, educación especial y depresión. A pesar de ello, reconoce que ha habido un incremento por parte de los Negros en puestos de envergadura. West coincide con múltiples investigadores sobre la visión generalizada que se tiene de los seres humanos de "raza" negra al señalar lo siguiente:

> Los mitos ofrecen criaturas distorsionadas y deshumanizadas cuyos cuerpos —color de la piel, la forma de la nariz y los labios, el tipo de cabello, el tamaño de las caderas— están ya distinguidos de la norma blanca de la belleza y cuyas actividades sexuales temerosas se consideran desagradables, sucias o cobardes y menos aceptables (West, 2001: 120).

Para Jossianna Arroyo:

> Aunque la "raza" es silenciada por discursos tradicionales y hegemónicos de la democracia racial que niegan la presencia del racismo en Puerto Rico, en la diáspora, y en Puerto Rico, los puertorriqueños y los latinos en Estados Unidos actualmente están remodelando estos imaginarios de "raza" en términos sociopolíticos y culturales (Arroyo, 2010: 197).

La teoría crítica de "raza" plantea que no se necesita a un individuo racista para que haya racismo, la sedimentación institucional y cultural es suficiente condición de posibilidad. En marzo de 2012, durante la presentación de mi libro *Musicalizando la "raza". La racialización en*

Puerto Rico a través de la música (Abadía-Rexach, 2012), el antropólogo Jorge Duany manifestó:

> A pesar del desprestigio científico del concepto de raza, mucha gente aún sostiene que los seres humanos se pueden describir, clasificar y evaluar según su aspecto físico o ascendencia biológica [...]. Hoy día, gran parte de la vida diaria está racializada, incluyendo los patrones de salud, vivienda, educación, trabajo, amistad y matrimonio. Las disparidades sociales entre blancos y Negros siguen siendo notables en Puerto Rico.

En su libro *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City* (2013), Zaire Dinzey-Flores relata algunas de sus experiencias personales como afrodominicana nacida y criada en Ponce, Puerto Rico. Dinzey revela la segregación social de la que fue víctima. En su texto, enfatiza "cómo las imaginaciones y creencias sociales llegan a ser reales, congeladas en el espacio y, a su vez, refuerzan las fronteras y las desigualdades sociales" (2013: 13). La autora añade: "Todos estamos entrelazados de manera permanente en identidades 'solapadas' que nos posicionan de manera diferente en relación con realidades situacionales; las identidades están en movimiento, en afluencia y en tránsito" (2013: 5). Para ella, "'raza' y clase se elaboran a través del espacio en el Puerto Rico actual y, a su vez, como el espacio codifica y demarca esas desigualdades" (2013: 7).

No obstante, dadas las circunstancias mencionadas en el apartado anterior vinculadas al estatus político colonial de Puerto Rico, las antropólogas Ísar Godreau y Yarimar Bonilla (2021) han incorporado el término *unhesitant blackness* para explicar que, recientemente, los puertorriqueños se distancian de las categorías raciales estadounidenses asumiéndose como Negros sin tapujos; también, en sus investigaciones sobre racialización y colorismo han identificado personas que se autodenominan "blancas puertorriqueñas", diferenciándose así de la blancura estadounidense. La antropóloga Hilda Lloréns (2018), también, ha evidenciado cambios en la manera en la que los puertorriqueños asumen y afirman positivamente su negritud.

Los discursos sobre la "raza" en Puerto Rico operan desde diversos registros y son complicadas producciones de sentido. Inclusive, evidencian las paradojas que sitúan este escenario como uno armonioso y racialmente mezclado, pero que es, a su vez, un espacio de marcadas diferencias que

se revelan diariamente. Por un lado, se celebra la mezcla racial; por el otro, se privilegia la aportación europea en el desarrollo de la nación puertorriqueña. Por ello, enfatizo en que se invisibiliza la negritud. Emergen prácticas sociales y culturales que rechazan la negación de lo Negro, pero, a veces, tienen que camuflarse creando un panorama difícilmente entendido como contestatario.

RUPTURA DE LA ARMONÍA RACIAL: 'ADOLFINA SE DEJÓ MATAR'

Adolfina Villanueva Osorio tenía 34 años y era la madre de seis hijos cuando fue asesinada en su casa en Loíza, Puerto Rico, por el sargento de policía Víctor Estrella. El 6 de febrero de 1980, la policía llegó con una orden de desahucio para Adolfina y su esposo, Agustín Carrasquillo, aunque la pareja se encontraba en un proceso judicial para intentar resolver la disputa de tierras. La Iglesia católica buscaba adquirir el terreno, y el Estado le exigía a la familia que abandonara su casa. Pero Adolfina y su esposo Agustín se negaron a que las aplanadoras derrumbaran su hogar de madera y zinc, espacio que les concedió el padre de ella. La policía acudió rápidamente a la violencia extrema. "De aquí los vamos a sacar vivos o muertos", gritó uno, según recuerda Agustín. Los policías rodearon la casa y abrieron fuego por las ventanas. Cuatro balazos alcanzaron a Agustín en la pierna. Dieciséis balazos golpearon a Adolfina, alcanzando su hígado y un pulmón, matándola.

El asesinato de Adolfina Villanueva Osorio, hace 42 años, es emblemático de los asesinatos, abusos de derechos humanos, violaciones y demás violencia ocasionada a personas negras a lo largo de la historia de la colonia puertorriqueña. El caso de Adolfina no es único, no fue el primero y, desafortunadamente, no será el último. Su historia es clave para explicar las intersecciones de "raza" y género y cómo el racismo estructural opera en Puerto Rico.

La casa fue derribada poco tiempo después del asesinato. Estrella, el sargento identificado como el autor material de la muerte de Adolfina, fue absuelto por un jurado. Por las agresiones que recibió Agustín, no se acusó a nadie. El terreno, que en aquel tiempo sería utilizado por la Iglesia católica para construir un edificio para el Arzopispo de San Juan Luis

Aponte Martínez, permanece vacío. La demolición de la casa efectivamente destruyó la escena del crimen. Pero la hermana de Adolfina, Marta Villanueva, dijo a *El Nuevo Día* que la familia logró rescatar como evidencia una ventana acribillada a balazos. En 1985, se publicó una foto en un reportaje que mostraba una ventana perforada por ocho balazos. Aun así, la policía intentó ocultar la verdad. Dijeron que dispararon para defenderse porque, presuntamente, Agustín portaba un arma de fuego y Adolfina un machete. Agustín desmintió esta versión de los hechos. La familia Carrasquillo-Villanueva quedó incompleta y destruida para siempre. Sus hijos —Agustín, Daisy, Juan, Merelin, Bethsaida (que murió de cáncer a los 22 años) y César (que fue asesinado a los 17 años)—, el ahora viudo Agustín y el resto de la familia jamás se recuperaron de la pérdida física de Adolfina.

FIGURA 1
EL 10 DE DICIEMBRE DE 2020 MIEMBROS DE LA COMUNIDAD TOCONES DE LOÍZA SEMBRARON UN ÁRBOL DE CEIBA EN EL TERRENO DONDE ADOLFINA VILLANUEVA OSORIO FUE ASESINADA

Fuente: Cortesía de Maricruz Rivera Clemente.

Cuando llegan a Puerto Rico las noticias de casos de brutalidad policial en los Estados Unidos, como fue el asesinato de George Floyd el 25 de mayo de 2020, se reciben con un asombro generalizado. Este tipo de reacción muestra la negación de la existencia del racismo anti-Negro en Puerto Rico, la incomprensión del colorismo y el privilegio blanco y la violencia rutinaria contra los cuerpos Negros en Puerto Rico. Las

comparaciones con el racismo estadounidense parecerían colocar el caso de Puerto Rico como uno insignificante y ajeno al territorio insular.

Desahucio
(Tema compuesto por Catalino "Tite" Curet Alonso)

La soga sigue partiendo por lo más fino.
De más está predicar que así es el destino.
Parece que no tener plata es un delito.
Que vale más la injusticia que el "¡Ay, bendito!".
Los pobres querían un sitio en dónde vivir y comenzar,
desde ahí, su recuperación. Sabían que su permanencia
era ilegal, pero, sin dinero, no hubo otra solución.

Su desahucio todo el mundo lo comentó. Justicia que
en asesina se convirtió, tronchando la vida humilde de
una mujer: la Ley aplicada mal deja de ser Ley.
No fueron en nombre del entendimiento. No hubo
explicaciones, ni hubo sentimiento. Luciendo uniformes
de orden y proceso llegó un pelotón de fusilamiento.
La sangre inocente nos cubrió de duelo. Los gritos de
muerte despertaron a un pueblo.
Cuerpo acribillado, que lección encierras: para el pobre,
el cielo: ¡pa'l rico, la tierra!
Adolfina se dejó matar.
Desde el cielo, los perdonará.
Ella no te pide pena, solo tu respeto ¡y ya!
Todos tenemos derecho a vivir con dignidad.
No te pide privilegios, ni te pide caridad.
Esto debe quedar claro: sin justicia no habrá paz.
Si esta tierra es para todos, no la asfixies con alambre.
Para tú vivir mejor no mates a otros de hambre.
Sin demagogia ni ideología dale entrada al pobre en la
economía. La Patria no es una finca que se puede
hipotecar. Si es verdad que Cristo viene, mejor huye,

¡Camará!

¿CUÁNTO MÁS, CUÁNTO MÁS, CUÁNTO MÁS VAMOS A AGUANTAR…?[146]

HOSTIGAMIENTO RACIAL EN PUERTO RICO: EL CASO DE ALMA YARIELA CRUZ CRUZ

FIGURA 2
ALMA YARIELA CRUZ CRUZ

Fuente: Wanda Liz Vega para GFR Media.

En abril de 2017, Alma Yariela Cruz Cruz, una niña Negra con diversidad funcional, ocupó la portada del periódico puertorriqueño de circulación nacional *El Nuevo Día*. En un artículo bajo el título: "Los niños que enfrentan mano dura ante los tribunales"[147], el periodista Benjamín Torres Gotay expuso como Alma Yariela se convirtió en una niña acusada de cinco delitos: uno por agresión simple, dos por amenaza y dos por alteración a la paz, en espera de un juicio.

EXHIBIT 1: En 2012, se denunció que Domingo Leduc del Valle, director de la escuela Modesto Rivera Rivera, de Carolina, discriminaba contra estudiantes de educación especial.

EXHIBIT 2: En 2013, madres y padres señalaron que el patrón de discrimen, por parte de Leduc del Valle, continuaba.

EXHIBIT 3: En 2017, el nombre del también excandidato a la alcaldía de Carolina por el Partido Nuevo Progresista, Leduc del Valle, volvió a emerger, pues continuaba como director de la escuela a la que asistía Alma Yariela Cruz Cruz. Al inicio del semestre escolar de enero a mayo, Leduc le indicó a Yomaira Cruz, madre de Alma, que la niña no podía regresar al aula.

Alma narró que fue víctima de hostigamiento racial por más de dos años, desde que cursaba cuarto grado de escuela elemental. Luego de ser víctima de un patrón de acoso por parte de otras dos niñas, Alma reaccionó. Las niñas que la acusaron indicaron que esta les dijo palabras soeces, las agredió físicamente y las amenazó con empujarlas por las escaleras del plantel escolar. En la escuela, no se tomó ninguna acción para disciplinar a las niñas, remediar el problema entre ellas ni para prevenirlo. En su defecto, las autoridades escolares reaccionaron expulsándola de la escuela; la justicia, arrestándola.

Si bien el caso de Alma desconcierta, pues la criminalización de la niñez asusta, no choca que una niña, que el pasado 5 de junio cumplió 16 años, sufra acoso escolar. No sorprende que una niña Negra sea víctima de hostigamiento racial. Que unas niñas acosen y hostiguen racialmente a otra niña y que —de forma paralela— un menor de edad cargue un mono de peluche bautizado con el nombre del basquetbolista Jeleel Akindele[148], convalida la existencia deplorable del racismo antinegritud —aprendido, sistemático e institucionalizado— que impera en el país.

En julio de 2017, Alma llegó al Tribunal. Allí, la esperaba un grupo diverso de personas luciendo camisetas de su color favorito: violeta. La expresión de sorpresa que reflejaba el rostro de Alma —reía y lloraba— emocionó. Al ritmo de bomba, Alma recibió múltiples abrazos y una muñeca Negra, hecha a mano, bautizada como "Mía Libertad". Alma se aferró a la muñeca como cualquier otra niña con un juguete nuevo.

Alma, amante de la comida criolla y de las pastas, es una niña tímida, pero disfruta de estar a la moda, bailar, jugar al voleibol y montar en bicicleta con sus amigos. Alma escucha música, pinta, crea y comparte todo con su hermanita de 11 años, Alanys. Su madre la describe como una niña servicial, atenta y cooperadora.

En febrero de 2018, el Departamento de Justicia desistió del caso para que las alegadas víctimas no tuviesen que declarar con la presencia de la prensa[149].

Cuánto más
(Tema compuesto por Adriana Santoni, Plena Combativa)

¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar? (x6)
Sistema racista, sistema patriarcal
libera de tus garras a nuestra Alma ya.
¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar? (x2)
Sistema clasista, sistema imperial
no juegues con las niñas, aleja al tribunal.
¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar? (x2)
¿Que si el racismo existe?
Te digo que nos sigue hasta el plantel escolar,
y Alma que resiste (se da a respetar)
por dos años corridos la suelen bulear.
Y el guardia que no sirve (se prestó a arrestar).
Me pregunto dónde estaba aquí el trabajador social
y el director de mierda, no voy a mencionar.
Por favor alguien defina el racismo institucional.
¿Qué me lo va a negar? ¿Qué me va a refutar?
¿Por qué metió la cuchara aquí el sistema judicial?
Y fue no pa' ayudar si no pa' prejuiciar.
O te va' a hacer el loco y va' a volver a pichar.
Aquí, Yomaira firme en su amor maternal.
Gigantes de Carolina, mi Alma, son castas.
Y más por su cachorra
¡claro! va a luchar.
Aquí, te preguntamos: cuánto más, cuánto más, cuánto más.
¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar? (x2)
Como Alma hay muchas.
Nos toca ya actuar.
Respuesta antirracista al racismo colonial.
¿Cuánto más, cuánto más, cuánto más vamos a aguantar? (x4)

Ver a una niña Negra ocupar la portada de un diario nacional, en sus versiones impresa y en línea, leer la historia y conocer que tiene diversidad funcional, que fue víctima de acoso en su antigua escuela, a la que no le permitieron reingresar en el siguiente semestre académico, que fue arrestada y acusada de cinco cargos en el Tribunal de Menores, causa

terror. Alma Yariela puede ser cualquier niña Negra en Puerto Rico. Lo que han vivido ella, su madre y su hermana no solo les produce temor a ellas; infunde pánico a cualquier otra familia fenotípicamente Negra a quien el Estado criminaliza constantemente. Si el perfil de Alma Yariela hubiera sido otro, ¿su caso se hubiese atendido en el interior de su escuela o en un tribunal? Alma Yariela, desde sus once años de edad, enfrentó un sistema de justicia aun desconociendo los procesos. Lamentablemente, el caso de Alma Yariela sirvió para destapar quiénes son las víctimas del Estado racializado y desvelar la criminalización de la niñez y la violencia racial en Puerto Rico.

En junio de 2020, Alma Yariela Cruz Cruz y su madre Yomaira Cruz volvieron a recordar los hechos de hostigamiento racial que sobrevivió la niña de 2015 a 2017 en la escuela. Esta vez expusieron públicamente en las vistas senatoriales con motivo del nombramiento de Carlos Rivera Santiago como secretario del Departamento del Trabajo y Recursos Humanos de Puerto Rico. Rivera Santiago ocupó el cargo de Secretario Auxiliar de Menores y Familias en el Departamento de Justicia cuando el Estado acusó a Alma Yariela. Nuevamente, a Alma, una niña Negra, le falló el Estado al sentarla a declarar y a responder a preguntas insidiosas de senadores que apoyaban a Rivera Santiago como candidato para la posición gubernamental.

LA CRIMINALIZACIÓN Y LA VIOLENCIA ANTINEGRITUD: ¿QUIÉNES SON LAS VÍCTIMAS?

Tras la discusión mediática que generó el caso de Alma Yariela Cruz Cruz, quedó en evidencia que la Ley de Menores en Puerto Rico opera para criminalizar los cuerpos de niños y niñas más vulnerables. Las intersecciones entre la "raza" y la clase son indisolubles. Por un lado, el representante Carlos Méndez abogaba para endurecer los procesos a los que son sometidos menores acusados de alguna falta sin importar su edad; por su parte, el senador José Vargas Vidot promovió una medida para elevar la edad a 13 años y evitar que sean arrestados. Al día de hoy, no se ha producido un cambio en la Ley de Menores de Puerto Rico. Por lo tanto, la ley vigente no se atempera a los contextos socioculturales y

políticos de la mayoría de los acusados cuyo perfil sociodemográfico los coloca en un espacio marginal en la isla. La Ley de Menores opera en detrimento de la niñez y los mantiene sitiados.

Para el economista José Caraballo-Cueto, exdirector del Centro de Información Censal de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Cayey, una persona negra en la isla tiene una probabilidad de 7% o más de estar desempleada[150]. La desigualdad racial no solo se mide a través de los censos y las tasas de desempleo; es palpable alrededor del archipiélago desde diversas prácticas y manifestaciones. Caraballo-Cueto insiste en la implementación de un discurso antirracista transversal en todas las instituciones del país.

A la par con los casos de Adolfina Villanueva Osorio (1980) y Alma Yariela Cruz Cruz (2017), vale la pena mencionar a otras víctimas de la criminalización y la violencia antinegritud en Puerto Rico. En febrero de 2020, Neulisa Alexa Luciano Ruiz, una mujer trans, Negra, pobre, deambulante y que padecía de sus facultades mentales, fue asesinada mientras deambulaba. Al día de hoy, su asesinato no ha sido esclarecido ni se ha considerado como un feminicidio.

En junio de 2020, una familia residente en el municipio de Canóvanas denunció ser víctima de hostigamiento racial por parte de una vecina. Más de un año después, los miembros de la familia, que incluye a menores visiblemente Negras, siguen sobreviviendo a los ataques de una mujer no Negra que ha encontrado en el sistema de Justicia un aliado para manifestar su racismo.

En el mismo mes de junio de 2020, una pareja de afroestadounidenses residentes en Puerto Rico, Chinyere Osuji y Ralphael Bey, dieron a conocer que enfrentaban una batalla para recuperar la custodia de su hijo Messiah. En un operativo policial, el Departmento de la Familia ordenó la privación de la custodia del bebé alegando que padecía malnutrición. Messiah era amamantado por su madre Chinyere y solo tenía tres meses cuando lo sacaron de su hogar y lo separaron de su familia.

En Puerto Rico, no se incluye la variable "raza" para la mayoría de las estadísticas que evidenciarían inequidad racial. Por ejemplo, se eliminó la variable "raza" de las estadísticas de personas encarceladas y personas sin hogar. Tampoco, se desagregan los datos por "raza" en casos de violencia

de género y feminicidios ni en los casos de infección y muerte por COVID-19.

Bajo la Ley 24 de 5 de agosto de 2021, cuya coautora es la senadora Negra y lesbiana Ana Irma Rivera Lassén, a partir del 21 de marzo de 2022, en Puerto Rico se observará el Día Internacional para la Erradicación del Racismo y Afirmación de la Afrodescendencia. La ley establece política pública que obliga a las agencias gubernamentales, incluyendo las escuelas públicas y privadas, a desarrollar campañas educativas. La ley 24-2021 dice: "Como parte de los esfuerzos para eliminar cualquier manifestación de discrimen racial y/o étnico de nuestra sociedad; para que se designe la semana durante el mes de marzo, en la que se conmemora el Día de la Abolición de la Esclavitud, como la Semana para la Erradicación del Racismo y Afirmación de la Afrodescendencia".

Esfuerzos como este se suman a otras iniciativas y colectivos antirracistas que históricamente han denunciado el racismo anti-Negro institucional y sistemático. La lucha antirracista continuará procurando que la armonía racial puertorriqueña no desentone con la negación de la existencia de este tipo de racismo en el archipiélago puertorriqueño, y abogando por las afrorreparaciones adeudadas a los ancestros Negros esclavizados, a los cimarrones, a Adolfina, a Alma y a tantas otras víctimas de un sistema racista genocida.

BIBLIOGRAFÍA

ANDERSON, M. (2009): *Black and Indigenous. Garífuna Activism and Consumer Culture in Honduras*, Mineapolis, University of Minnesota Press.

ARROYO, J. (2010): "'Roots' or the Virtualities of Racial Imaginaries in Puerto Rico and the Diaspora", *Latino Studies*, vol. 8, pp. 195-209.

BRICEÑO, Y. (2001): "La construcción social del inmigrante en contextos de exclusión. Estrategias de estigmatización y autoafirmación", http://www.bib.uab.es/pub/athenea/15788646n0a20.htm

DELGADO, R. (2000): "Words That Wound: A Tort Action for Racial Insults, Epithets, and Name-Calling", en Delgado, R. y Stefancic, J. (eds.), *Critical Race Theory. The Cutting Edge* (2ª ed.), Filadelfia, Temple University Press, pp. 131-140.

DINZEY-FLORES, Z. (2013): *Locked In, Locked Out: Gated Communities in a Puerto Rican City*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press.

DUANY, J. (2002): *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press.

— (2005): "Neither White Nor Black: The Representation of Racial Identity Among Puerto Ricans on The Island And In The U. S. Mainland", en Dzidzienyo, A. y Oboler, S. (eds.), *Neither Enemies Nor Friends. Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 173-188.

DULITZKY, A. (2005): "A Region in Denial: Racial Discrimination and Racism in Latin America", en Dzidzienyo, A. y Oboler, S. (eds.), *op. cit.*, pp. 39-59.

DZIDZIENYO, A. y OBOLER, S. (eds.) (2005): *Neither Enemies Nor Friends. Latinos, Blacks, Afro-Latinos*, Nueva York, Palgrave Macmillan.

FANON, F. (1988): "Racisme and Culture", en Fanon, F., *Toward the African Revolution: Political Essays*, Nueva York, Grove Press, pp. 29-44.

FLORES, J. (1993): *Divided Borders: Essays on Puerto Rican Identity*, Houston, Arte Público Press.

— (2000): *From Bomba to Hip-Hop*, Nueva York, Columbia University Press.

FULLER, L. (2001): "Are we seeing things?: The Pinesol Lady and the Ghost of Aunt Jemima", *Journal of Black Studies*, vol. 32, nº 1, pp. 120-131.

GODREAU, I. (2015): *Scripts of Blackness. Race, Cultural Nationalism, and U.S. Colonialism in Puerto Rico*, Illinois, University of Illinois Press.

GODREAU, I. *et al.* (2008): "The Lessons of Slavery: Discourses of Slavery, Mestizaje, and Blanqueamiento in an Elementary School in Puerto Rico", *American Ethnologist*, vol. 35, nº 1, pp.115-135.

— (eds.) (2013): *Arrancando mitos de raíz. Guía para una enseñanza antirracista de la herencia africana en Puerto Rico* (2ª ed.), San Juan de Puerto Rico, Editora Educación Emergente.

GODREAU, I. y BONILLA, Y. (2021): "Nonsovereign Racecraft: How Colonialism, Debt, and Disaster are Transforming Puerto Rican Racial Subjectivities", *American Anthropologist*, vol. 0, pp. 1-17.

GOTANDA, N. (2000): "A Critique of 'Our Constitution Is Color-Blind'", en Delgado, R. y Stefancic, J. (eds.), *Critical Race Theory. The Cutting Edge* (2ª ed.), Filadelfia, Temple University Press, pp. 35-40.

HALL, R. E. (2005): "The Euro-Americanization Of Race: Alien Perspective Of African Americans vis-á-vis Trivialization Of Skin Color", *Journal of Black Studies*, vol. 36, nº 1, pp. 116-128.

HANEY, I. (2000): "The Social Construction of Race", en Delgado, R. y Stefancic, J. (eds.), *op. cit.*, pp. 163-178.

LOURY, G. (2000): "Twenty-five years of Black America: Two steps forward and one step back?", *Journal of Sociology and Social Welfare*, vol. 27, nº 1, pp. 19-52.

LLORÉNS, H. (2018): "Beyond blanqueamiento: black affirmation in contemporary Puerto Rico", *Latin American and Caribbean Ethnic Studies*, vol. 13, nº 2, pp. 157-178.

MARABLE, M. (2004): *Globalization and Racialization*, http://www.africaspeaks.com/articles/2004/1308.html

MERINO, A. (2004): *Raza, género y clase social. El discrimen contra las mujeres Afropuertorriqueñas*, Puerto Rico, Oficina de la Procuradora de las Mujeres.

NEAL, M. (2002): *Soul Babies: Black Popular Culture and the Post-soul Aesthetic*, Nueva York, Routledge.

OMI, M. y WINANT, H. (2015): *Racial Formation in the United States* (3ª ed.), Nueva York, Routledge.

RAMOS, A. (2003): *National Performances. The Politics of Class, Race, and Space in Puerto Rican Chicago*, Chicago, The University of Chicago Press.

RIVERO, Y. (2005): *Tuning Out Blackness. Race and Nation in the History of Puerto Rican Television*, Duke, Duke University Press.

WEST, C. (2001): *Race Matters*, Nueva York, Vintage.

CAPÍTULO 12

CRIMEN Y ESCLAVITUD: RAZA, GÉNERO Y VOCES EMPODERADAS EN THE POLISHED HOE DE AUSTIN CLARKE*

MYRIAM MOÏSE

Ambientada en 1952 en la isla caribeña postcolonial de Bimshire, la novela *The Polished Hoe*, del autor barbadense-canadiense Austin Clarke (2003), recorre la vida de Mary-Mathilda, una anciana afrocaribeña y antigua esclava que confiesa un asesinato. A lo largo de veinticuatro horas, la protagonista cuenta su historia personal que se entremezcla con la historia, la cultura y la memoria colectiva. En esta narración de ficción, Austin Clarke se involucra de forma realista en un proceso de "remembranza", una técnica que recuerda a la de la autora afroamericana ganadora del Premio Nobel Toni Morrison, que "utiliza su ficción para recuperar historias negras ignoradas por las tradiciones occidentales dominantes" y "consigue enfatizar lo que se ha perdido irremediablemente: aquellos recuerdos personales, tradiciones comunales y posibilidades truncadas que desaparecieron sin beneficio de una documentación permanente" (Clewell, 2002: 130). La novela de Austin Clarke bien puede encajar en el subgénero de la novela histórica de crimen definida por John Scaggs como "una historia ambientada en algún periodo histórico distinto, pero que no fue escrita en ese periodo", pero sobre todo participa plenamente en la tradición de las narraciones neoesclavistas.

Este artículo pretende analizar las complejidades de la confesión transhistórica y transcultural de Mary, demostrando así hasta qué punto su relato no solo atraviesa el tiempo y el espacio, sino que se inscribe en un desplazamiento constante que permite entremezclar pasado y presente, espacios interiores y exteriores, voces y silencios. La demostración será triple y se centrará, por un lado, en los espacios materiales traumáticos que están en el centro de esta narración de vida y, por ende, los espacios

geográficos y físicos que soportan el peso de la historia; por otro lado, se explorará el espacio discursivo de la confesión de asesinato cometido por Mary, ya que parece desplazarse de una declaración tradicional para permitir que surjan voces y visiones transculturales y multidimensionales. Por último, pero no por ello menos importante, en esta novela de Austin Clarke se destacará el cambio de roles, ya que la víctima femenina esclavizada acaba asesinando a su opresor masculino.

CUERPOS Y ESPACIOS TRAUMÁTICOS

En la narrativa de Clarke, los traumas del pasado se inscriben en el espacio, ya sea el espacio geográfico marcado del mar y los cañaverales o el espacio físico dislocado del cuerpo femenino africano. En *The Polished Hoe*, los espacios y las referencias en primera persona parecen entremezclarse y, de hecho, los espacios y las subjetividades son a la vez epítomes del movimiento y la versatilidad. Como dice Claire Omhovère en *Sensing Space: The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*, "uno puede captar y pensar lo incierto, lo que cambia de forma, lo plural y lo híbrido" (2007: 37). Cuando Mary-Mathilda comienza a pronunciar su declaración ante el alguacil, el lector puede percibir su profundo sentido de pertenencia al espacio de la plantación, así como la fuerte dimensión histórica que se le atribuye a este espacio y que ha evolucionado a lo largo del tiempo:

> Ahora, donde estamos en esta Gran Casa es el extremo de las Casas de la Plantación, es decir, la más alejada de la Casa Principal, con otras seis casas intermedias. Estas consisten en la casa que ocupa el Tenedor de Libros; una para el Supervisor, el Sr. Lawrence Burkhart, a quien llamamos el Conductor —esa es la casa más pequeña; una para el asistente del capataz, un inglés, que es la tercera más grande después de la Casa Principal; y hay una pequeña choza para el vigilante, Watchie; y luego está esta Gran Casa donde nos encontramos. La Casa Principal tiene tres pisos, para vigilar toda la finca de la Plantación, como una torre en un castillo, para espiar a todo el mundo. Todas las demás casas tienen dos pisos, como esta. Eso te daría, en caso de que nunca hayas estado tan cerca de esta Plantación, la disposición de la tierra y de las cosas; la división del trabajo y del hogar (Clarke, 2003: 11-12)[152].

Este pasaje realza la importancia de la jerarquía aplicada a los espacios y a las personas, siendo la casa principal la más alta y siendo comparada

con la torre de un castillo, imagen que subraya la verticalidad del espacio así como la dominación del dueño de la plantación. Para los habitantes de Bimshire, seguramente una referencia ficticia de la isla de Barbados, el espacio de la plantación encarna la violencia y el trauma a través de la historia de la esclavitud y la colonización. Sin embargo, como mujer de piel clara y amante del señor Bellfeels, propietario de la plantación, Mary-Mathilda es privilegiada, ya que vive en la gran casa con su único hijo Wilberforce y su criada Gertrude. En las sociedades caribeñas posteriores a la emancipación, y más concretamente en el caso de las mujeres, la raza y la clase social estaban fuertemente vinculadas, y en este sentido, como escribe Elsa Goveia, "garantizar una tez clara a través de las relaciones mestizas era la forma de garantizar un ascenso en la escala social" (1956: 218). La plantación es fundamental en la experiencia vital de Mary, ya que abarca su nacimiento, la dureza de su tarea en los campos de caña antes de convertirse en la amante de Bellfeels, la muerte prematura de sus dos primogénitos y el nacimiento de su único hijo Wilberforce. Al intentar confesar el asesinato de Bellfeels, ocurrido en esta misma plantación, la declaración de Mary se funde con narraciones históricas, referencias culturales y experiencias vitales personales, de ahí que, como explica Leigh Gilmore en *Autobiographics*, "dentro de la confesión (algunas) posiciones retóricas o movimientos narrativos pueden sugerir una historia diferente, que excede los pliegues de la versión oficial de la ideología dominante presentes en la confesión" (1994: 164). En su estudio sobre las mujeres y las confesiones, Gilmore define efectivamente la confesión como el discurso fundacional de la autorrepresentación y sitúa su visión de la confesión dentro de la noción relacional de poder de Foucault. Mary-Mathilda domina su confesión en todo momento y, de hecho, su discurso aparece a menudo como voluntariamente digresivo: "¡Alguacil, estoy divagando otra vez! No sé por qué me he metido en este tema, hablando de la historia de este lugar, pero esta Plantación nos toca a todos. Toda nuestra vida fue marcada por esta plantación" (Gilmore, 1994: 27). La plantación parece actuar como un personaje, porque está omnipresente en la confesión de Mary y esta aparece a menudo como sumergida y dominada por espacios traumáticos en este sitio. En efecto, la confesión de Mary describe los espacios y los cuerpos como vinculados a través de la

violencia y el trauma. De ahí que la sangre sea un motivo recurrente en la novela, desde la sangre históricamente derramada durante la esclavitud hasta la forma extremadamente sangrienta en que Mary ejecuta a su antiguo amo al final de la narración. Dos espacios están especialmente vinculados al trauma y la explotación: el espacio interior del túnel subterráneo y el espacio exterior de los cañaverales. Estos dos espacios traumáticos abarcan tanto la verticalidad como la horizontalidad, tanto la materialidad como la fluidez.

Los cañaverales representan el mismo espacio histórico de explotación que está en el centro de la confesión de Mary, ya que ella solía trabajar en los campos. Los cañaverales personifican el ejercicio de poder del Sr. Bellfeels sobre la plantación, así como sobre los cuerpos femeninos subalternos. La protagonista describe cómo, tras convertirse en capataz de la plantación, "como símbolo de su nueva autoridad, el señor Bellfeels cabalgaba por los campos, llevando un revólver en una gran funda de color marrón atada como un arnés a la espalda" (Gilmore, 1994: 84). Varias escenas del testimonio de Mary también describen los cañaverales como el lugar mismo de la explotación sexual de su cuerpo y de los cuerpos de su madre y su abuela antes que ella. El Sr. Bellfeels es descrito como el principal opresor y depredador sexual por ultrajar el cuerpo de su madre primero y, posteriormente, el de Mary. Los cañaverales son espacios ambivalentes, ya que si bien la verticalidad y el aspecto compacto de las cañas podían conformar un alegre refugio para los niños que se escondían y robaban trozos de jugosas cañas de azúcar durante la época de la cosecha, también era un lugar en el que "en noches como la de hoy, negras como el pecado, el señor Bellfeels solía coger [a Mary] en las cañas. En cualquier campo de cañas, solo para que estuviera fuera de la distancia del oído de la casa de alquiler donde [ella], Ma y Abuela vivían" (Gilmore, 1994: 78). Los cuerpos sumisos de las mujeres negras tumbadas en los campos y penetradas por sus amos o por sus homólogos negros son patrones recurrentes en la novela, desde Bellfeels abusando de Mary y de su madre hasta la criada Gertrude que mantiene relaciones sexuales con el sargento jefe en el campo. Los campos de caña, un imaginario común en la literatura afrocaribeña de la diáspora, se asocian a menudo con la violencia, ya que las mujeres africanas "han tenido que enfrentarse no solo

a diversas formas de opresión colonial y poscolonial, sino también a la tendencia de los hombres negros a redirigir contra las mujeres los mecanismos y actitudes de explotación que ellos mismos han soportado" (Robin y Jaffe, 1999: 10-11). En la plantación, la mujer africana esclavizada tuvo que adaptarse a una nueva ubicación geográfica y a unas condiciones de trabajo más duras, así como a la cosificación de su cuerpo por parte de los patriarcados blanco y negro. La representación de los campos de caña por parte de la poetisa jamaicana-estadounidense Lorna Goodison (1995) ilustra esta realidad histórica: "Hay sangre, sangre roja en los campos / de nuestras vidas, sangre brillante en la bandera que fluye / sobre el orden de la caña y nuestra historia" (1995: 70)[153]. Más allá de las ordenadas hileras de cañas, los campos son encarnaciones tanto del orden como del desorden, tanto de la materialidad como de la fluidez, ya que los cuerpos son penetrados y explotados, y los fluidos corporales, ya sea la sangre, el sudor o el semen, se extienden y se funden con la materialidad de la tierra.

A medida que Mary prosigue su confesión y el sargento llega y sustituye al alguacil, la sangre aparece como un motivo aún más fuerte en relación con la noción de herencia. La verticalidad del sistema jerárquico de las plantaciones se hace eco de la verticalidad de la herencia ancestral, ya que Mary-Mathilda hace constantes referencias a su madre y a su abuela y a menudo subraya las relaciones y conexiones familiares más allá del tiempo y del espacio. De este modo, se describe la perpetuación de la explotación de la comunidad afrocaribeña en Bimshire, que va incluso más allá de los legados de la esclavitud:

> Si tuviéramos tiempo, dice Mary-Mathilda, podría contarte las cosas que ocurren en este calabozo subterráneo. Y esto no tiene nada que ver con los tiempos de esclavitud que Ma me narraba, cuando en esta plantación ocurrían cosas aún más extrañas. Siempre sangre derramada. Y sangre fluyendo. Ma dice que una vez, cuando los trabajadores se rebelaron y pidieron un par de centavos más a la semana, en los salarios, la plantación escogió a quienes creían que eran los líderes de la banda, a saber, padre Golbourne, padre Pounce, abuelo Manny, los trajo a los tres aquí abajo a este túnel, los ató por las manos y las piernas, con cadenas de hierro, esposas y grilletes fijos en la pared (Clarke, 2003: 339)[154].

Aquí, la referencia de Mary al espacio subterráneo del túnel como espacio de castigo para los esclavos rebeldes contrasta con su posterior

referencia en su relato al túnel del ferrocarril subterráneo que permitía a los esclavos escapar hacia el norte. En el túnel que está debajo de la plantación del Sr. Bellfeels, los cuerpos rebeldes son azotados y colgados verticalmente contra la pared del túnel, que se convierte en un espacio subterráneo de tortura en el que fluye la sangre y del que resuenan gritos y alaridos de agonía:

> Ma cuenta cómo ella y Abu, mi abuela, la noche en cuestión, desgranando guisantes verdes, se pusieron de pie en la cocina —la plantación celebraba una fiesta de cumpleaños esa noche— y cómo podían oír la piel de vaca, el látigo de la vara de toro —en aquellos días, lo llamaban balata— desgarrando la carne, *¡plax! plax! plax!* en un ritmo como si el hombre que blandía la balata estuviera mirando la manecilla de un metrónomo, o un reloj que midiera el tiempo en segundos, *tic… tic… tic*; y en la pesadez de cada latigazo. *Plax!… plax!… plax*! Y los gritos. Los gritos. Los gritos de piedad. Las voces de dolor, altas, altas, altas, como el espanto que produce la voz de un niño cuando un perro gruñe; y luego la misma voz, baja, baja, baja, de dolor, como un gemido, agotado; sin voz, ahora; la pérdida de fuerza desaparecida del grito de agonía, el murmullo del aguijón y el recuerdo del dolor infligido por la balata. *¡Plax!… ¡plax!… ¡plax!* Y el eco del latigazo, como un violín gigante con una de sus cuerdas rota (Clarke, 2003: 375-376)[155].

> Sangre en las paredes. Sangre en sus cuerpos. Sangre en sus ropas —lo poco que tenían, lo poco que les quedaba— después de que la balata les arrancara la carne y les desgarrara la camisa de bolsa de harina y los pantalones cortos. Sangre en el suelo. Ma, de pie, con esta sangre cubriendo sus dos pies, y teniendo que limpiarla, porque la gente tenía que caminar por el mismo pasaje subterráneo más tarde en la semana, llevando barriles de ron, y barriles de hocico de cerdo, y cortes de carne de res que habían sido sacrificadas… (Clarke, 2003: 381-382)[156].

Este episodio en el que Mary relata el discurso de su madre ilustra la extrema violencia infligida a los africanos esclavizados rebeldes por intentar organizar insurrecciones. Mediante el uso de procesos literarios como las onomatopeyas, las triplicaciones y las gradaciones descendentes, el lector puede percibir la tortura infligida históricamente en este túnel. El pasaje anterior apela a todos los sentidos y la escena se hace audible, visible e incluso palpable. La dimensión performativa de este pasaje recuerda a la forma en que Judith Butler (2005: 113) entiende la confesión como "la escena verbal y corporal de su auto-demostración".

En la confesión de Mary, incluso el sentido del olfato forma parte de la autodemostración, ya que está obsesionada con el olor de los cañaverales,

el olor de los arbustos y el olor del suelo de la plantación como el espacio mismo de su opresión. Desde el inicio de su narración, al insinuar que cometió un asesinato, Mary-Mathilda insiste en el olor de su opresor: "No sé cómo aguanté su peso tumbado encima de mí todos esos años; embarazándome y teniendo su deseo; y yo oliéndolo; y él desprendiendo un olor como a tierra fresca, a moho que yo revolvía con mi azada" (Clarke, 2003: 39). Al comienzo de la segunda parte de su confesión, se refiere además al olor de su opresor: "Mi cercanía a él, a través de Ma, y más tarde cuando empezó a tenerme, primero como sirvienta de la casa, y luego como *kip-miss* (amante), esta cercanía a él vino con un olor, y una mancha. Vino con fuerza de él, y se convirtió en algo mío. Empecé a oler como él" (Clark, 2003: 223). Estos dos pasajes subrayan ciertamente la ambigüedad de la relación entre Bellfeels y Mary-Mathilda, una relación que se tambalea entre el amor y la ira, entre la proximidad y la distancia, entre la exclusividad y la exclusión. Al desplazar los espacios y difuminar las historias, la declaración de Mary es una auténtica narración del pasado en la que espacios como los cañaverales o el túnel se tambalean entre la verticalidad y la horizontalidad, entre la superficie y el subsuelo.

UNA CONFESIÓN TRANSCULTURAL: VOCES Y VISIONES MULTIDIMENSIONALES

Como dice Mimi Sheller (2012: 139), "debemos buscar las historias subalternas bajo la superficie de la imagen, enredadas en las raíces de los árboles, cerca del suelo, sumergidas en el agua". La confesión de Mary sitúa la historia de su vida dentro de una perspectiva multidimensional y transcultural, ya que consigue hablar de su pasado traumático y expresar su propia visión de la historia en la que interactúan diversos elementos geoculturales e históricos. Desde sus primeras comparaciones entre la vida de Bimshire y los acontecimientos históricos mundiales, Mary sitúa abiertamente su relato dentro de una macroperspectiva, comparando la violencia de la vida en la plantación con las guerras europeas (Clarke, 2003: 27), hecho sobre el que llama inmediatamente la atención del Alguacil: "Esta es mi historia en confesión, más vale tarde que nunca, que en su trabajo policial es una Declaración. Y me pregunto, mientras me

siento aquí este domingo por la noche, por qué les estoy dando esta historia de mi vida personal, y la historia de la isla de Bimshire, todo junto en uno" (Clarke, 2003: 29)[157].

La confesión de Mary es, en efecto, una narración transcultural y transhistórica que encarna visiones multidimensionales y permite que surjan múltiples voces. Su testimonio incita al lector a explorar el sincretismo religioso, ya que se basa en episodios bíblicos y salmos, así como en prácticas ancestrales de brujería en Bimshire. Mary relata cómo su bisabuela utilizaba la medicina de los arbustos para practicar abortos naturales y cómo luego transfirió esta herencia africana a su hija, que también la practicaba con su propia hija: "Cada tarde, a las seis, la abuela ponía a Ma en un baño de arbustos y la empapaba hasta que el pecado, la mancha y el error salían en forma de sangre" (Clarke, 2003: 49). En *Women Who Kill*, Ann Jones (2009) explica que durante la esclavitud, muchas madres esclavizadas eran consideradas criminales debido a la ley que "convertía en esclavo al hijo de una esclava, lo que daba a muchas madres una poderosa razón para 'salvar' a sus hijos matándolos" (2009: 71). Trascendiendo el espacio de la plantación, Mary y sus antecesoras afirman su voluntad de resistencia a través de actos silenciosos y sus cuerpos se convierten de hecho en "fuentes de abundancia reparadora" (Bennett y Dickerson, 2001: 10).

Aunque la mujer afrocaribeña ha sido representada durante mucho tiempo como una víctima silenciosa, los actos ilegales dentro del sistema colonial, como los abortos y los infanticidios, se utilizaron como formas de resistencia contra las opresiones patriarcales. Más allá del uso de hierbas medicinales, las tradiciones como la música y la danza también se heredan a través de las generaciones y la confesión de Mary es, de hecho, polifónica a través de sus recurrentes referencias a las canciones calipso y negro-espirituales para ilustrar su historia. Además del ritmo del criollo Bajan, el uso de la cursiva viene a subrayar las numerosas onomatopeyas y sonoridades a lo largo de la narración. Sobre todo, la declaración de Mary es multivocal no solo porque relata constantemente el discurso de su abuela y de su madre, sino también por sus vívidos intercambios con el alguacil y luego con el sargento. El discurso de Mary alterna el habla formal y el lenguaje coloquial, el inglés estándar y el criollo barbadense, el

discurso informado y las canciones.

A través de su multivocalidad, la declaración de Mary está intrínsecamente ligada a la de sus antecesoras y su confesión se convierte en metadiscursiva, ya que a través de su narración, confiesa sus pecados, así como los de su bisabuela, su abuela y su madre:

> Salmo 51, Alguacil, en el *Libro de los Salmos. "Ten piedad de mí. Oh, Dios, conforme a tu misericordia"*. Ma estuvo leyendo este salmo en la Biblia, durante días y días antes de morir. Como una advertencia para mí, ella finalmente confiesa. Pero él, el Sr. Bellfeels ya estaba dentro de mi sistema. […] Las mujeres de su generación sabían cómo llevar las cargas. Y cómo enterrarlas. Dentro de sus corazones. Ocultas en su sangre. Entonces eran mujeres fuertes. Mujeres duras. Mujeres que daban a luz en los campos hoy, y volvían a levantar su azada y levantar su carga dos tardes después; en cuarenta y ocho horas. En los mismos campos. Sí (Clarke, 2003: 47-48)[158].

Aquí, la acumulación de frases cortas realza la brusquedad de la situación y el único "Sí" exclamativo que puntúa la frase final recuerda un patrón lingüístico criollo que viene a confirmar las afirmaciones anteriores. A través de la confesión de Mary-Mathilda, surgen las voces de sus antepasadas y también se cuenta su historia. Los diferentes fragmentos de historia que surgen a lo largo de la declaración de Mary constituyen una especie de testimonio femenino colectivo y la azada se convierte pronto en una herramienta transcultural y en el símbolo mismo del cambio de roles.

EL CAMBIO DE ROLES: DE VÍCTIMA A OPRESOR, DE ACUSADOR A AMANTE

Desde el principio de la narración, Mary se refiere a su obsesión por su azada, ya que incluso cuando deja de trabajar en los campos y es colocada en la gran casa por el Sr. Bellfeels, no deja de cuidar su azada, afilando su hoja y puliendo su mango: "Mi azada, que utilicé en el campo del norte; escardando cañas jóvenes; escardando patatas; ñames; eddoes; simplemente escardando; y empezando como una vulgar peón de campo, en esta plantación, era una chica a la que le brotaban dos burbujas, un resorte en el trasero, la presa de cualquier contable, conductor o capataz para aprovecharse. Y podían hacerlo. Y lo hicieron" (Clarke, 2003: 119). Desde la primera parte de su narración, Mary expone, por tanto, sus

motivos y subraya que la azada resiste a través del tiempo y que es apreciada incluso cuando ha perdido su función principal. La azada, que es el arma homicida real, está omnipresente a lo largo del testimonio, pero la confesión real de Mary se produce en las últimas páginas de la novela, cuando el lector descubre brutalmente los motivos reales del asesinato del señor Bellfeels:

Miraba las fotografías de sí misma, a los cinco, a los siete y a los nueve años, exactamente las tres edades de Wilberforce en el tríptico del marco de plata de forma ovalada, y veía el parecido que la impresionaba siempre como el del hijo que "se parece a su madre". Pero cuando miró a los tres juntos, fue cuando el pensamiento de una marca, de un pecado silencioso, entró por primera vez en su mente. Pero ¿quién en este mundo, en este mundo cristiano de tan poco espacio, pero con tantas almas viviendo en él, haría una cosa así, y seguiría viviendo entre los demás cristianos? (Clarke, 2003: 476)[159].

A medida que el comportamiento incestuoso del Sr. Bellfeels se revela hacia el final de la narración, la confesión de Mary-Mathilda se acelera cuando conduce al sargento al túnel y descubre el arma homicida, la azada pulida. En las tres páginas finales de la novela, el cambio de roles se materializa en el relato directo de Mary sobre la matanza de su antiguo amo, que era a la vez su padre y padre de su hijo:

Le golpeé en la cabeza con el mango de mi azada. Y quedó inofensivo a mis pies. […] Cerró los ojos, midiendo la distancia de su bragueta, y el tamaño de la abertura, y la longitud del mango de la azada; cerró los ojos, y dio el primer golpe. Un ruido salió de él. Y pasaron dos segundos —sus ojos estaban ahora abiertos— antes de que la sangre brotara de su instrumento. El tiempo estaba ahora en su contra. Todavía quedaba la cabeza. Y de nuevo, con los ojos cerrados, pero sabiendo dónde estaba la cabeza, balanceó la azada una segunda vez, y una tercera, y una cuarta… incontables en su locura. Este fue el acto más fácil… y fue muy sangriento, como una matanza estropeada… Un último golpe y llegó más sangre. Ahora tenía pánico (Clarke, 2003: 508)[160].

Al asesinar a su opresor, Mary-Mathilda se empodera y la repetición de la violencia que su cuerpo ha soportado durante años culmina en un crimen de extrema violencia. La azada pasa de herramienta de opresión y explotación a arma homicida y el órgano genital del Sr. Bellfeels, el propio instrumento de violación y abuso, es mutilado repetidamente. Las referencias a la sangre, que son recurrentes en este pasaje, recuerdan la exclamación anterior de Mary al sargento, justo antes de confesar

plenamente su asesinato: "Estoy hablando de sangre. De sangre mala. Y de la sangre que tiene una mancha. Un olor horrible…" (Clarke, 2003: 491). Asumiendo la plena responsabilidad de sus acciones más allá del pánico y del arrepentimiento, Mary se convierte en la encarnación de la autonomía reclamada, ya que su confesión sirve para rehabilitar su propia voz, así como los discursos históricamente silenciados de sus ancestros femeninos. Como escribe Elaine Scarry (1985) en *The Body in Pain*, ella "traduce el dolor en poder" (1985: 45) y "el sentido de auto-agencia, visible en muchas dimensiones de la tortura, se dramatiza principalmente en la auto-traición ritualizada de la confesión" (1985: 53). La confesión de Mary parece formar parte de un proceso ritualizado de autoagencia y, de hecho, el simulacro de juicio que realiza con el sargento durante su declaración en la última parte de la novela demuestra su voluntad de confesar y enfrentarse al juicio. En efecto, Mary y el sargento utilizan sus respectivas imaginaciones para proyectarse y prever la defensa de Mary en el tribunal tras confesar el asesinato. Aunque las consecuencias de los actos de Mary no se mencionan en la novela, está claro que ella ha decidido hacer su propia justicia y liberar su alma. En este sentido, el papel del sargento es fundamental, ya que no solo contribuye a que ella se enfrente a la justicia, sino que también participa en el proceso de cambio. De hecho, el sargento pasa progresivamente de acusador a amante, ya que seduce a Mary a lo largo de su confesión y la ambigüedad de su relación se revela a lo largo de la novela. Sin embargo, a pesar del apoyo del sargento y del respeto de la comunidad, Mary-Mathilda nunca podrá recuperarse y sanar más allá de su confesión y del asesinato de su opresor, ya que, en palabras de Judith Butler (2005: 113), "la confesión no devuelve al ser un equilibrio que ha perdido; reconstituye el alma sobre la base del propio acto de confesión"[161].

BIBLIOGRAFÍA

BENNETT, M. y DICKERSON, V. (eds.) (2001): *Recovering the Black Female Body: Self-Representations by African American Women*, Nueva Jersey, Rutgers University Press.

BUTLER, J. (2005): *Giving an Account of Oneself*, Nueva York, Fordham University Press.

CLARK, A. (2003): *The Polished Hoe*, Toronto, Thomas Allen Publishers.

CLEWELL, Tammy (2002): "From Destructive to Constructive Haunting in Toni Morrison's Paradise", *West Coast Line: Writing Images Criticism*, vol. 36, nº 1, pp. 130-42.

GILMORE, L. (1994): *Autobiographics: Feminist Theory of Women's Self-representation,* Ithaca, Cornell University Press.

GOODISON, L. (1995): *To Us, All Flowers are Roses,* Champaign, University of Illinois Press.

GOVEIA, E. V. (1965): *Slave Society in the British Leeward Islands at the End of the Eighteenth Century*, New Haven, Yale University Press.

JONES, A. (2009): *Women Who Kill*, Nueva York, Feminist Press.

OMHOVÈRE, C. (2007): *Sensing Space: The Poetics of Geography in Contemporary English-Canadian Writing*, Bruselas, Peter Lang.

ROBIN, D. y JAFFE, I. (1999): *Redirecting the Gaze: Gender, Theory and Cinema in the Third* World, Albany, State University of New York Press.

SCARRY, E. (1985): *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World,* Oxford, Oxford University Press.

SHELLER, M. (2012): *Citizenship from Below: Erotic Agency and Caribbean Freedom*, Durham y Londres, Duke University Press.

CAPÍTULO 13

LA RACIALIZACIÓN DE LOS LATINOS EN LOS ESTADOS UNIDOS

JORGE DUANY

A pesar del desprestigio científico del concepto de "raza", muchas personas creen que los seres humanos pueden describirse, clasificarse y evaluarse según su apariencia física, particularmente por el color de la piel[162]. Por lo tanto, puede hablarse de la intensa racialización de la vida cotidiana, incluida la salud, la vivienda, la educación, el trabajo, la amistad y el matrimonio. Según Howard Winant, "la racialización significa la extensión del significado racial a una relación, práctica social o grupo previamente no clasificado racialmente" (Winant, 1994: 59). Más específicamente, el término conlleva imputar un origen hereditario a ciertas características intelectuales, emocionales o conductuales de un individuo en función de su pertenencia a un grupo considerado "racial". Por ejemplo, muchos estadounidenses piensan que los asiático-americanos tienen inclinaciones matemáticas, los afroamericanos son dotados musicalmente y los latinos se orientan hacia la familia. Se supone que tales rasgos son naturales, involuntarios y fijos.

La racialización a menudo implica minimizar las diferencias históricas, culturales y lingüísticas entre pueblos originarios de una misma región, como Asia, África o América Latina. Así, "la agregación de estadounidenses de ascendencia filipina, japonesa, coreana, china y ahora vietnamita, laosiana, tailandesa y camboyana en la categoría 'asiático-americano', por ejemplo, es claramente un proceso basado en la raza" (Winant, 1994: 22-23). Tales etiquetas panétnicas colapsan a las personas que "lucen" iguales a los ojos de la mayoría dominante en un solo grupo basado en la apariencia física o el origen geográfico. Las categorías raciales se crean, transforman y disputan proyectando conflictos e intereses sociales sobre diferentes tipos de cuerpos humanos, como

proponen Michael Omi y Howard Winant en su obra ya clásica *Racial Formation in the United States* (2014). Una vez que se racializan los grupos, desarrollan patrones distintivos de especialización ocupacional, logros educativos, segregación residencial, matrimonio, representación cultural y tratamiento legal por parte de la sociedad dominante. En el caso de los latinos en los Estados Unidos, incluso el uso de la lengua española se ha racializado en el sentido de que se vincula con una población extranjera considerada no blanca y desfavorecida desde por lo menos el siglo XIX (Cobas *et al*., 2022).

ANTECEDENTES HISTÓRICOS

La mayoría de los llamados latinos o hispanos[163] —los inmigrantes de América Latina y sus descendientes— había sido racializada incluso antes de llegar en grandes cantidades a los Estados Unidos. Para comprender su situación contemporánea, conviene repasar las percepciones angloamericanas anteriores de los latinoamericanos. Este trasfondo ayudará a explicar por qué muchos blancos no hispanos (generalmente conocidos como "anglos" en los Estados Unidos) aún juzgan a los latinos como un grupo deficiente e inferior al suyo (Lacayo, 2017).

EL DESTINO MANIFIESTO Y LOS DISCURSOS ANGLOSAJONES SOBRE LA RAZA

Las perspectivas racializadas de los estadounidenses sobre los latinoamericanos se remontan al menos a mediados del siglo XIX. Como sostiene Suzanne Oboler, la versión dominante de la identidad estadounidense "se forjó en el siglo XIX en parte a través de la creación de percepciones racializadas que homogeneizaron a las poblaciones de América Latina y que a su vez establecieron el contexto para el surgimiento posterior de la etiqueta hispana en el siglo XX" (Oboler, 1995: 18). Numerosos estadounidenses blancos, anglosajones y protestantes (denominados WASP, por sus siglas en inglés) caracterizaron a los hispanos como gente no blanca, católica y extranjera, incapaz de asimilarse a la pujante nación estadounidense. Siguiendo la doctrina del

Destino Manifiesto, muchos angloamericanos se sentían racial y culturalmente superiores a otros grupos como los mexicanos (Almaguer, 2008; Gómez, 2018). Un tema recurrente en este discurso planteaba que la mezcla racial contaminaba y degeneraba a la raza blanca. En consecuencia, la ideología dominante en los Estados Unidos despreciaba a los mexicanos por su extensa fusión con los indios, mientras que repudiaba que muchos cubanos y puertorriqueños blancos se hubieran entremezclado con personas de ascendencia africana. Por consiguiente, los angloamericanos tendían a encasillar a todas las personas de habla hispana como no blancas o de raza mixta.

Los sentimientos angloamericanos de superioridad sobre los mexicanos y otros latinoamericanos (así como los indígenas americanos) estaban bien desarrollados para la década de 1830, cuando muchos colonos blancos consideraban la actual región del suroeste de los Estados Unidos como una "tierra vacía" a ser ocupada por ellos. Las imágenes despectivas de los pueblos latinoamericanos se intensificaron durante la guerra entre Estados Unidos y México de 1846-1848 y la guerra hispano-cubano-estadounidense de 1895-1898. Muchos estadounidenses de origen anglosajón imaginaron a mexicanos e indígenas americanos, así como a cubanos, puertorriqueños y filipinos, junto a afroamericanos, como colectivos ajenos a la nación estadounidense (Massey, 2014; Gómez, 2020). Los retratos racializados de todos estos grupos conquistados se popularizaron a través de pinturas, caricaturas, fotografías, postales y películas entre el último tercio del siglo XIX y el primer tercio del XX. Después de la guerra hispano-estadounidense de 1898, tales retratos a menudo caracterizaban a los habitantes de los territorios recién adquiridos de Cuba, Puerto Rico y Filipinas como gente de piel oscura, infantil, afeminada, pobre y primitiva (Pérez, 2008). Una imagen común de estas representaciones estereotípicas era la del Tío Sam "rescatando" a pequeños niños negros (entonces llamados *pickaninnies*), emblemáticos de las antiguas colonias españolas en el Caribe y el Pacífico (Thompson, 2010: 27-28).

LA MIGRACIÓN TEMPRANA DE AMÉRICA LATINA A LOS ESTADOS UNIDOS

Durante el siglo XIX, un creciente número de hispanos —sobre todo provenientes de los países vecinos de México y Cuba— se mudó a los Estados Unidos o ya vivían en los territorios anexados por este país después de la guerra con México. Los mexicanos en el suroeste fueron despojados rápidamente de sus tierras a través de medios legales e ilegales. La mayoría se incorporó a la sociedad estadounidense como mano de obra barata en la agricultura. Nuevo México fue un escenario de numerosos conflictos entre angloamericanos e hispanos cuyos antepasados habían vivido allí durante generaciones (Nieto-Phillips, 1999; Gómez, 2018). Miles de mexicanos se mudaron a los centros ferroviarios, mineros y agrícolas de Texas, Arizona y California después de 1880.

A fines del siglo XIX, miles de inmigrantes cubanos trabajaban en los talleres elaboradores de cigarros de Tampa, Cayo Hueso y otras ciudades de la Florida, donde vivían segregados de los blancos bajo las leyes de Jim Crow (Greenbaum, 2002). En el nordeste, especialmente en la ciudad de Nueva York, los cubanos se unieron a puertorriqueños y españoles en lo que se convertiría en una de las principales comunidades hispanas de los Estados Unidos. Muchos se establecieron en enclaves de clase obrera como el Harlem hispano, Washington Heights y el sur del Bronx (Mirabal, 2017; Pérez, 2018). Aunque pequeños en número, estos grupos pioneros sentaron las bases para la emigración masiva de América Latina a los Estados Unidos durante el siglo XX. A medida que crecían en cantidad, los latinos de los Estados Unidos, a menudo rotulados como "españoles", "hispanos" o "hispanoamericanos", se racializaron cada vez más como un grupo minoritario aparte.

RELACIONES CON OTRAS MINORÍAS RACIALES Y ÉTNICAS

La historia de los mexicanos en los Estados Unidos se asemeja a la de otras "personas de color" como los indígenas americanos y los afroamericanos. El Gobierno estadounidense en expansión conquistó y subordinó a los mexicanos e indígenas americanos en el suroeste a partir de 1848. La raza y la clase segregaron a ambos grupos en lo que ahora son los estados fronterizos con México. En Texas y California, los "anglos" a menudo trataban a los mexicanos como una "raza mestiza [*mongrel*][164]

hispano-india y negra", en palabras del colono blanco Stephen F. Austin (1836). La inmigración masiva desde México generó una creciente hostilidad entre los habitantes blancos y negros de los Estados Unidos a lo largo del siglo XX. Los mexicoamericanos en el suroeste actualmente comparten los peldaños más bajos de la escala económica con los indígenas americanos, así como con los afroamericanos.

Latinos y afroamericanos tienen una trayectoria paralela de exclusión y marginación racial, especialmente en grandes ciudades como Nueva York y Los Ángeles. Por ejemplo, varios barrios puertorriqueños, como el Harlem hispano en Manhattan y Williamsburg en Brooklyn, surgieron junto a vecindarios afroamericanos como Harlem y Bedford-Stuyvesant (Sánchez Korrol, 1994). Ambos grupos se incorporaron en gran medida a los estratos inferiores del mercado laboral de Nueva York. Ambos eventualmente formaron parte de la llamada "subclase urbana", caracterizada por su extrema concentración en enclaves pobres del centro de la ciudad, desempleo crónico y problemas socioeconómicos que iban desde altas tasas de hogares encabezados por mujeres y dependencia del bienestar social hasta deserción escolar y drogadicción (Massey, 2012; Moore y Pinderhughes, 1993). Las diferencias lingüísticas y culturales a veces han distanciado a los latinos de los afroamericanos. Sin embargo, ningún otro grupo de inmigrantes ha desarrollado mayor proximidad física y social a los afroamericanos que los puertorriqueños y posteriormente los dominicanos (Jiménez Román y Flores, 2010).

DISCURSOS RACIALES RECIENTES DE LOS ESTADOS UNIDOS

Durante el siglo XX, los medios de comunicación masiva estadounidenses constantemente retrataron a los latinos como extranjeros indeseados y de mala reputación. Como ha argumentado Otto Santa Ana (2002), la metáfora de una "marea marrón en ascenso" permeó gran parte del discurso público estadounidense sobre la migración desde América Latina, particularmente desde México. Más aún, Leo Chavez (2001 y 2008) ha demostrado que los inmigrantes mexicanos y latinos se suelen considerar una amenaza externa y un enemigo interno de los Estados Unidos.

Las imágenes populares de los latinos en los Estados Unidos continúan

enfatizando sus orígenes de clase baja, su piel oscura y su idioma y cultura extranjeros. Incluso hoy en día, los inmigrantes latinos, en especial los indocumentados, frecuentemente se vislumbran a través del prisma de un racismo apenas velado, anclado en el darwinismo social decimonónico. Por ejemplo, la trillada noción de "extranjeros ilegales" (*illegal aliens*) ha servido para justificar su maltrato como animales sin ningún derecho humano. Las connotaciones raciales de las políticas públicas actuales diseñadas para "detener la marea" de inmigrantes indocumentados, principalmente de México, China y otros países latinoamericanos y asiáticos, pero no de Canadá o Irlanda, pueden ser encubiertas, pero, sin embargo, son muy poderosas. Del mismo modo, los esfuerzos de seguridad posteriores al 9/11 para "cerrar las fronteras" de los Estados Unidos se han dirigido mayormente a personas de aspecto árabe y otras personas de piel oscura, incluidas las latinas (Chavez, 2008).

CÓMO LOS LATINOS SE RACIALIZARON EN LOS ESTADOS UNIDOS

Aunque todas las comunidades latinas han sido racializadas en los Estados Unidos, cada grupo ha seguido su propio camino hacia la racialización, dependiendo de sus antecedentes históricos, características socioeconómicas y modo de incorporación a la sociedad anfitriona. Las siguientes secciones de este capítulo esbozan las experiencias raciales de cuatro de los grupos más grandes de inmigrantes latinoamericanos: mexicanos, puertorriqueños, cubanos y dominicanos. En conjunto, estas experiencias sugieren que el término "latino" (y el estrechamente vinculado de "hispano") se ha convertido en una categoría codificada por el color de la piel, distinta de los blancos y negros no hispanos en los Estados Unidos (Cobas, Duany y Feagin, 2016).

LOS MEXICANOS

Como el grupo más antiguo y numeroso de origen latinoamericano en los Estados Unidos, los mexicanos han sufrido la historia más larga y sostenida de prejuicio y discriminación raciales entre los latinos. Los estereotipos angloamericanos de los mexicanos surgieron de sus contactos

iniciales en el suroeste de los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX. Como han subrayado Joan Moore y Harry Pachon, "estos primeros encuentros con mexicanos tendieron a fijar algunos contornos básicos y a convertirse en los prototipos de imágenes anglosajonas posteriores de todos los hispanos" (1985: 4). Por ejemplo, muchos colonos angloamericanos de las provincias del norte de México despreciaban a sus habitantes establecidos previamente como atrasados, perezosos, cobardes, fatalistas, supersticiosos, violentos, peligrosos y crueles. Se suponía que tales características se heredaban biológicamente, como resultado del mestizaje entre españoles e indios. Aunque unos 50.000 mexicoamericanos obtuvieron la ciudadanía estadounidense con el Tratado de Guadalupe Hidalgo en 1848, se les negó pleno acceso a sus derechos legales. Se acuñaron epítetos despectivos como *spic* y *greaser* para catalogar a los mexicanos en Texas, California y otros lugares. El mito de la inferioridad racial ayudó a justificar la conquista estadounidense de gran parte del territorio mexicano, así como la baja posición social de los mexicoamericanos en el emergente suroeste estadounidense (Gutiérrez, 1995).

La opinión pública y los políticos estadounidenses —así como algunos académicos— cultivaron una imagen severa de los mexicanos a lo largo del siglo XX. Un ejemplo relativamente reciente es la infame caracterización de Samuel P. Huntington (2004) de los inmigrantes mexicanos como "el desafío más inmediato y serio a la identidad tradicional de los Estados Unidos". Según Huntington, los mexicanos no pueden asimilarse a los Estados Unidos porque muchos son inmigrantes indocumentados, se aferran al idioma español y a la fe católica, se concentran en unos pocos estados del suroeste y mantienen fuertes lazos con su país de origen. La insistencia de Huntington en las "diferencias irreconciliables" entre "anglos" y mexicanos descubre una oposición binaria entre "nosotros" (blancos) y "ellos" (mestizos e indios). Tales puntos de vista reciclan discursos raciales desacreditados, como la doctrina del Destino Manifiesto, para resistir "la *reconquista* del suroeste de los Estados Unidos por inmigrantes mexicanos" (Huntington, 2004; cursiva en el original). Esta defensa reaccionaria de la cultura de la población blanca, anglosajona y protestante plantea profundos temores,

ansiedades y resentimientos contra una minoría racial que supuestamente amenaza con desplazar a la actual mayoría dominante. La expansión demográfica de dicha minoría en las últimas décadas ha intensificado las preocupaciones de la población blanca "nativa" en los Estados Unidos.

LOS PUERTORRIQUEÑOS

La representación estadounidense de los puertorriqueños como un pueblo racialmente ambiguo se remonta al menos a la guerra hispano-cubano-estadounidense. Por un lado, muchos informes del Gobierno de los Estados Unidos (incluidos los del Departamento de la Guerra y luego la Oficina del Censo) insistieron en que la población puertorriqueña era predominantemente de origen europeo, no africano. En 1898, un escritor de viajes, Trumbull White, llamó a Puerto Rico "la más blanca de las Antillas" (citado por Duany, 2002: 247). Un año después, el primer censo estadounidense de la isla clasificó al 61,8% de la población como blanca. Otros observadores estadounidenses recalcaron "la sorprendente preponderancia de la raza blanca" en Puerto Rico, como señaló la revista *National Geographic* en 1900 (citado por Duany, 2002: 246). Tales informes ayudaron a disipar el temor racista común de que el Gobierno de los Estados Unidos había anexado una población mayoritariamente negra después de la guerra de 1898. Tal punto de vista todavía surge en debates contemporáneos sobre la condición política de la isla, aunque indirectamente. Para muchos estadounidenses, los puertorriqueños no son "blancos puros" sino gente mezclada racialmente.

Por otro lado, la designación racial de los puertorriqueños en los Estados Unidos ha fluctuado oficialmente desde finales del siglo XX. Hasta 1970, los enumeradores censales consideraban blanca a la mayoría de los emigrados de la isla, a menos que tuviera una ascendencia africana o indígena evidente. La proporción de puertorriqueños radicados en el continente norteamericano y clasificados como blancos disminuyó del 92,9% en el censo de 1970 al 48,3% en 1980, en gran parte como resultado de la inclusión de una nueva categoría hispana en el censo, así como la posibilidad de responder "otro" a la pregunta sobre raza. Entre 1980 y 2019, la proporción de blancos entre los puertorriqueños aumentó

al 60,5%, mientras la de negros osciló entre 3,5 y 9% (Ruggles *et al.*, 2021). En 2019, el 30,3% de todos los puertorriqueños en los Estados Unidos dijo pertenecer a "otra raza" o "dos o más razas" (cuadro 1).

CUADRO 1
POBLACIÓN DE LOS ESTADOS UNIDOS, POR RAZA Y ORIGEN HISPANO, 2019 (EN PORCENTAJES)

	NO HISPANOS	TODOS LOS HISPANOS	MEXICANOS	PUERTORRIQUEÑOS	CUBANOS
Blanco	73,5	65,7	68,3	60,5	87,0
Negro o afroamericano	15,2	2,3	0,7	8	3,7
Indio americano o nativo de Alaska	0,8	1,0	1,2	0,6	0,2
Asiático e isleño del Pacífico	7	0,4	0,3	0,7	0,3
Otra raza	0,3	25,5	25,5	21,3	5,3
Dos o más razas	3,1	5	4	9	3,4
Total	100	100	100	100	100

Fuente: Ruggles, S. et al. (2021), IPUMS USA: Version 11.0 [base de datos], Mineápolis, IPUMS.

Tales vaivenes en el encasillamiento racial sugieren que los migrantes puertorriqueños y sus descendientes se consideran cada vez más no blancos u "otros" (es decir, ni blancos ni negros), al menos según las categorías censales estadounidenses. En consecuencia, la imagen pública de los puertorriqueños en los Estados Unidos se alinea estrechamente con la de los afroamericanos. Como argumenta Ramón Grosfoguel, "los puertorriqueños de todos los colores se han convertido en un grupo racializado en el imaginario social de los euroamericanos, marcado por estereotipos racistas como la pereza, la violencia, el comportamiento criminal, la estupidez y la suciedad" (Grosfoguel, 2003: 165). Nicholas de Genova y Ana Y. Ramos-Zayas agregan que "la imagen de 'dependencia del bienestar' [social] marca a los puertorriqueños como un grupo culturalmente 'deficiente' que aparentemente carece de la ética del trabajo y la preocupación por la familia que se celebran como buenos 'valores de los inmigrantes'" (De Genova y Ramos-Zayas, 2003: 7).

LOS CUBANOS

En contraste con los mexicanos y los puertorriqueños, muchos inmigrantes cubanos en los Estados Unidos han evitado su encasillamiento como negros o no blancos. Para empezar, los discursos raciales estadounidenses sobre Cuba reconocieron durante mucho tiempo que la gran mayoría de la población de la isla era de ascendencia europea. Desde finales del siglo XIX, escritores, caricaturistas y fotógrafos de viajes estadounidenses representaron a una élite cubana blanca que podría gobernar al país según los estándares democráticos de los Estados Unidos (Thompson, 2010). Esa fue una de las principales justificaciones ideológicas para reconocer a regañadientes la independencia formal de la República de Cuba en 1902. Aun así, el Gobierno estadounidense impuso la Enmienda Platt a la Constitución cubana, lo que le permitió intervenir libremente en los asuntos internos de la isla hasta 1934.

Además, la mayoría de los exiliados que llegaron a los Estados Unidos después de la Revolución cubana de 1959 era de piel clara y muchos descendían de inmigrantes españoles recientes. El Gobierno estadounidense dio la bienvenida a los exiliados como refugiados políticos de un país comunista y los ayudó a adaptarse financieramente a los Estados Unidos. Al menos hasta 1980, los cubanoamericanos se consideraban ampliamente una excepción entre los inmigrantes hispanos, en gran parte por su extracción de clase privilegiada y clasificación blanca, así como su ideología política conservadora.

Sin embargo, la presencia de una numerosa población negra y mulata en el éxodo del Mariel de 1980 erosionó la opinión pública hacia todos los emigrados cubanos, especialmente en Miami. Como apunta Grosfoguel, muchos "marielitos" (el uso del diminutivo era de por sí elocuente) no pudieron escapar del rótulo de negros y muchos fueron maltratados como tales (2003: 171). La Administración Clinton puso fin a la política de "brazos abiertos" hacia los refugiados cubanos en 1994 y comenzó a devolver a Cuba a los inmigrantes indocumentados, los llamados "balseros", detenidos en el mar, al tiempo que permitía que aquellos que pisaban territorio estadounidense se quedaran. Aunque la política de "pies secos/pies mojados" (1995-2017) seguía privilegiando a los inmigrantes cubanos sobre otros hispanos, dicha práctica promovió la "haitianización" y "caribeñización" de los cubanos en los Estados Unidos. En otras

palabras, señaló la creciente racialización estadounidense de los cubanoamericanos como no blancos. La cancelación de la política de "pies secos/pies mojados" por la Administración Obama en enero de 2017 tendió a equiparar a los inmigrantes cubanos con otros grupos indocumentados.

LOS DOMINICANOS

Desde la década de 1960, el éxodo masivo de la República Dominicana a los Estados Unidos ha redefinido culturalmente la identidad racial de los emigrados. Mientras que los estadounidenses usualmente catalogan a los dominicanos como negros, el grueso de los dominicanos se percibe a sí mismo como indio (figurativamente, de color marrón)[165] (Torres-Saillant, 2000; Candelario, 2007). Esta contradicción entre la recepción pública y la autopercepción de los inmigrantes dominicanos es uno de sus problemas clave para adaptarse a la sociedad estadounidense. Muchos dominicanos en los Estados Unidos enfrentan los intensos estigmas, estereotipos, prejuicios y prácticas discriminatorias que a menudo encuentran las personas de origen africano. La racialización de los dominicanos estadounidenses como negros ha obligado a muchos de ellos a establecerse en áreas adyacentes a vecindarios afroamericanos como Hamilton Heights y Harlem en la ciudad de Nueva York. Además, la imagen predominante de los dominicanos estadounidenses en los medios de comunicación masiva los vincula fuertemente con el crimen violento, el narcotráfico, especialmente el tráfico de cocaína, y la dependencia del bienestar social (Itzigsohn, 2009). Todos estos problemas sociales están asociados simbólicamente con los afroamericanos y puertorriqueños en los Estados Unidos.

En respuesta a tales representaciones negativas, muchos inmigrantes dominicanos y sus descendientes insisten en su identidad dominicana, hispana o latina, en lugar de su afiliación con los negros, afroamericanos o haitianos. Varios estudios han confirmado que la mayoría de los dominicanos estadounidenses evita catalogarse como blancos o negros, prefiriendo en su lugar una categoría panétnica como latino. José Itzigsohn y Carlos Dore-Cabral (2000) argumentan que la experiencia de

racialización en los Estados Unidos, así como el etiquetado externo por agencias gubernamentales como la Oficina del Censo y un idioma y antecedentes culturales compartidos, ha fomentado afiliaciones panétnicas entre los dominicanos y otros hispanos. Además, Itzigsohn y Dore-Cabral argumentan que "en el caso dominicano la etiqueta hispano/a funciona como una categoría racial intermedia, similar en muchos aspectos a la categoría 'indio' en el sistema de clasificación racial dominicano" (2000: 243). El estudio de David Howard (2003) sobre los dominicanos en la ciudad de Nueva York y el de Benjamin Bailey (2001) sobre los dominicanos en Providence, Rhode Island, coinciden en que la mayoría de los inmigrantes rechaza la dicotomía blanco/negro prevaleciente en los Estados Unidos y continúa identificándose como india, dominicana o hispana.

TENDENCIAS CONTEMPORÁNEAS

AUTOCLASIFICACIÓN RACIAL

El cuadro 1 resume los datos censales más recientes sobre la raza autoproclamada de los hispanos en los Estados Unidos. Para empezar, gran parte de la población hispana definió su raza al margen de las cinco casillas principales del censo (blancos, negros, indios americanos, asiáticos o isleños del Pacífico) (Torres-Saillant, 2003). En 2019, el 25,5% de todos los hispanos eligió la categoría de "otra raza", en comparación con solo el 0,3% de la población no hispana. En segundo lugar, los hispanos diferían mucho por origen nacional en su respuesta a la cuestión racial. Los dominicanos, mexicanos, puertorriqueños y otros hispanos eran mucho más propensos que los cubanos a describirse a sí mismos como miembros de "otra raza", mientras que los cubanos eran más propensos que los otros grupos a declararse blancos. En tercer lugar, la proporción de negros fue extremadamente baja para los principales subgrupos hispanos, incluso entre dominicanos y puertorriqueños, que tenían el porcentaje más alto (14,7% y 8%, respectivamente). Por último, todos los grupos hispanos tenían una ínfima proporción (1,4%) de indios americanos, asiáticos e isleños del Pacífico, mucho menor que los no hispanos (7,8%). Estos

resultados sugieren que muchos hispanos se sienten racialmente distintos de blancos y negros en los Estados Unidos. Como anunciaba un artículo clásico de Virginia Domínguez (1973), los hispanos han devenido una "raza intermedia" en la taxonomía popular estadounidense.

LA DIVISIÓN ÉTNICA Y RACIAL DEL TRABAJO

El cuadro 2 presenta datos recientes del censo sobre el perfil ocupacional de los hispanos de los Estados Unidos en comparación con los no hispanos. Estas cifras documentan que los trabajadores hispanos están subrepresentados en las ocupaciones mejor remuneradas, como gerentes y profesionales, y concentrados en ocupaciones menos calificadas, como trabajadores de servicio, obreros de construcción y trabajadores de producción. Los inmigrantes de piel oscura, a menudo indocumentados, predominan en los trabajos de cuello azul y de servicio, que tienden a pagar menos que los trabajos de cuello blanco. Además, muchos latinos se congregan en industrias en declive, como la manufactura liviana, el servicio doméstico y la agricultura estacional. Aunque mexicanos, puertorriqueños, cubanos y otros hispanos difieren en sus nichos de empleo, todos están rezagados con respecto a los blancos no hispanos en su distribución ocupacional. Tales tendencias sugieren que muchos latinos están segregados de otros grupos dentro del mercado laboral de los Estados Unidos. Los bajos niveles educativos, la falta de dominio del inglés, el estado indocumentado y el color oscuro de la piel se correlacionan con esta segmentación económica.

CUADRO 2
OCUPACIÓN DE LA POBLACIÓN CIVIL EMPLEADA DE LOS ESTADOS UNIDOS, 16 AÑOS O MÁS,
POR ORIGEN HISPANO Y RAZA, 2019 (EN PORCENTAJES)

	TOTAL	HISPANOS	BLANCOS NO HISPANOS	NEGROS NO HISPANOS
Gerencia, negocios, ciencia y arte	39,8	23,8	41,8	30,7
Servicio	17,7	24,4	15,9	24,3
Ventas y oficina	20,4	19,5	20,7	21,4
Recursos naturales, construcción y mantenimiento	8,8	15,3	9,4	5
Producción, transporte y movimiento de materiales	13,2	17	12,2	18,5

Total	**100**	**100**	**100**	**100**

Fuente: U. S. Census Bureau (2022), Explore Census Data, https://data.census.gov/cedsci

DESVENTAJA EDUCATIVA PERSISTENTE

En comparación con los no hispanos, los hispanos tienen un acceso desigual a todos los niveles del sistema educativo estadounidense. Varios grupos latinos, como los mexicanos, tienen una proporción relativamente baja de graduados de escuela secundaria y una proporción aún menor de graduados universitarios. Los inmigrantes de clase trabajadora y de ascendencia mixta o no europea son especialmente propensos a tener bajos niveles de escolaridad. Otros grupos, como los cubanos y otros hispanos, han cerrado la brecha educativa con los angloamericanos (véase el cuadro 3). Sin embargo, ninguna de las principales poblaciones hispanas ha alcanzado paridad con la población no hispana en los grados de escolaridad más avanzada.

CUADRO 3
LOGRO EDUCATIVO DE LA POBLACIÓN DE LOS ESTADOS UNIDOS, 25 AÑOS O MÁS, POR ORIGEN HISPANO, 2019 (EN PORCENTAJES)

	HISPANO	NO HISPANO	MEXICANO	PUERTORRIQUEÑO	CUBANO
Menos de escuela secundaria	**29,5**	**8,1**	**33,9**	**19,2**	**18,9**
Graduado de escuela secundaria	**28,2**	**26,7**	**28,8**	**30,4**	**28,3**
Alguna universidad o grado asociado	**24,6**	**29,3**	**23,8**	**30,1**	**23,3**
Licenciatura	**12**	**21,9**	**9,6**	**13,3**	**18,5**
Título de posgrado o profesional	**5,6**	**14,1**	**3,8**	**7**	**11**
Total	**100**	**100**	**100**	**100**	**100**

Fuente: U. S. Census Bureau (2022), Explore Census Data, https://data.census.gov/cedsci

Un problema común para los hispanos es la escasez de programas adecuados de aprendizaje de idiomas, particularmente en las escuelas públicas. El dominio limitado del inglés crea múltiples desventajas para estudiantes mexicanos, puertorriqueños y otros latinos, como puntajes bajos en las pruebas de rendimiento estándar y altas tasas de deserción escolar. Además, las autoridades escolares frecuentemente colocan a los niños hispanohablantes en grados más bajos por su falta de destreza en inglés. El movimiento English Only ha socavado los esfuerzos de

educación bilingüe iniciados durante la década de 1960 como ineficaces y divisivos. Aunque los méritos de la educación bilingüe se han debatido intensamente, sin duda esta ha ayudado a adelantar el nivel educativo de muchos latinos de los Estados Unidos.

Desafortunadamente, gran parte de los niños hispanos asiste a escuelas públicas de baja calidad en distritos del centro de la ciudad, dominados por estudiantes pobres de minorías, escasez crónica de personal y pocos recursos educativos. Relativamente pocos latinos son maestros y administradores que pueden servir como mentores para los jóvenes. El currículo escolar rara vez reconoce las contribuciones de los hispanos a la cultura estadounidense. Esta situación ha mejorado en algunos colegios y universidades con programas de estudios chicanos, puertorriqueños y latinos, pero incluso estas instituciones tienen pocos miembros latinos de la facultad. Finalmente, un reducido número de latinos está inscrito en programas de capacitación profesional y de posgrado en los Estados Unidos.

SEGREGACIÓN RESIDENCIAL

Los latinos están sumamente aislados en sus viviendas de otros grupos étnicos y raciales en ciudades estadounidenses con grandes poblaciones hispanas, como Providence, la ciudad de Nueva York; Newark, Nueva Jersey; Hartford, Connecticut; Los Ángeles y Chicago. Están mucho menos segregados en ciudades con poblaciones hispanas más pequeñas como St. Louis; Seattle; Portland, Oregón; Nueva Orleans; Fort Lauderdale y Baltimore. Al igual que los afroamericanos, los latinos están sobrerrepresentados en los vecindarios pobres del centro de la ciudad, conocidos popularmente como “guetos” y “barrios”.

No obstante, el aislamiento residencial varía mucho según el subgrupo hispano. Según el censo de 2010, los dominicanos son los hispanos más segregados de los blancos no hispanos, mientras que los cubanos son los más aislados de los negros no hispanos. Los mexicanos son los menos segregados tanto de los blancos no hispanos como de los negros. Los puertorriqueños ocupan una posición intermedia: están segregados moderadamente de los blancos no hispanos, así como de los negros

(Iceland, Weinberg y Hughes, 2014).

Tales patrones de asentamiento se relacionan con la concentración tradicional de inmigrantes hispanos en distintas regiones de los Estados Unidos: mexicanos en el suroeste, puertorriqueños y dominicanos en el nordeste, y cubanos en el sureste. También están relacionados con las diferentes proporciones de blancos, negros y otras razas dentro de cada grupo. La segregación residencial de los latinos sugiere que se han convertido en una "tercera raza" entre blancos y negros en el mercado de vivienda de muchas áreas metropolitanas estadounidenses.

MATRIMONIOS INTERÉTNICOS E INTERRACIALES

La tasa de matrimonios mixtos hispanos en los Estados Unidos ha mermado en las últimas décadas. Según el censo de 1980, el 31,2% de todas las parejas hispanas estaba casado con no hispanos, en comparación con el 27% de las recién casadas en 2015 (Livingston y Brown, 2017). Esta tendencia se debe probablemente a las elevadas tasas de inmigración de mexicanos y otros hispanos en los Estados Unidos. Relativamente pocos mexicanos se casan con no mexicanos. Durante la década de 1990, la tasa de matrimonios externos para los mexicanos fue de apenas 15,5% (11% para las mujeres y 20% para los hombres).

Las tasas de matrimonios mixtos son más altas entre los hispanos bien educados, de altos ingresos y de segunda generación que viven en áreas no hispanas. Algunos grupos, como los puertorriqueños y otros hispanos, se casan cada vez más fuera de su grupo. En 2009, el 45,2% de todos los matrimonios puertorriqueños en los Estados Unidos fue con no puertorriqueños, especialmente otros hispanos como los dominicanos. Sin embargo, incluso los matrimonios interétnicos tienden a seguir líneas raciales. Según el censo de 2010, el 91,1% de todos los matrimonios hispanos blancos con no hispanos fue con blancos, mientras que el 75,6% de todos los hispanos negros que se casaron con no hispanos lo hizo con negros (U. S. Census Bureau, 2022).

DISCRIMINACIÓN LEGAL

Algunos colectivos latinos, particularmente mexicanos y puertorriqueños, han experimentado por mucho tiempo barreras raciales en los Estados Unidos. Desde mediados del siglo XIX, los mexicanos en el suroeste enfrentaron obstáculos legales para proteger su propiedad, buscar reparación a través de los tribunales, votar y obtener una educación. A menudo se les prohibió el acceso a vecindarios blancos estadounidenses y se concentraron en barrios indeseables y superpoblados en muchos centros urbanos. Muchos siguen siendo objeto de abuso por las agencias encargadas de implantar las leyes, como los Vigilantes de Texas, la Patrulla Fronteriza y la policía.

Desde 1898, los puertorriqueños han encarado múltiples problemas con el sistema de justicia penal de los Estados Unidos, incluida la discriminación lingüística en los tribunales, la exclusión de los jurados basada en el origen nacional y sentencias más largas que por delitos similares cometidos por estadounidenses blancos. Aunque todos los puertorriqueños son ciudadanos estadounidenses desde 1917, los que viven en la isla no pueden votar ni en las elecciones presidenciales ni por sus propios delegados en el Congreso estadounidense con plenos poderes de voto (Duany, 2002).

A pesar de algunos adelantos, los latinos siguen subrepresentados en las ramas judicial y legislativa del Gobierno estadounidense, incluso en el suroeste. Para combatir diversas formas de discriminación, el Fondo Mexicanoamericano de Defensa Legal y Educación (MALDEF, por sus siglas en inglés) se fundó en 1968 en San Antonio, Texas. El Fondo Puertorriqueño de Defensa Legal y Educación (PRLDEF) se estableció en la ciudad de Nueva York en 1972 y cambió su nombre a Justicia Latina en 2008 para reflejar los cambios demográficos en la población latina. Según Tanya K. Hernández (2002), a principios del siglo XXI todavía persistían muchas prácticas discriminatorias contra los latinos en los Estados Unidos basadas en una ideología racial.

REPRESENTACIONES MEDIÁTICAS DE LOS LATINOS

Desde principios del siglo XX, los medios de comunicación masiva estadounidenses han tendido a abordar a los latinos a través de clichés

étnicos y raciales perdurables. Como documenta Gary Keller, las películas de Hollywood produjeron múltiples imágenes humillantes de grupos distintos de los blancos anglosajones protestantes, especialmente los inmigrantes europeos recientes, los afroamericanos y los mexicanos. En particular, "la etnicidad mexicana [era] simplemente representada como un grupo degradado y depravado, moral y físicamente inferior al anglosajón, y también, por supuesto, dispuesto a mestizar [*mongrelizing*] al anglosajón en virtud de sus instintos sexuales sin trabas" (Keller, 1994: 32). Del mismo modo, Hollywood tradicionalmente ha estigmatizado a los puertorriqueños como vagos, ignorantes, violentos, obsesionados sexualmente, incapacitados físicamente y deficientes culturalmente. Los medios de comunicación masiva en los Estados Unidos los han caracterizado rutinariamente como delincuentes juveniles, adictos, prostitutas y proxenetas, entre otros personajes negativos (Pérez, 1990). Más recientemente, colombianos y dominicanos han aparecido principalmente como capos de la droga y matones en las películas de Hollywood.

Además, la industria cinematográfica creó un "prototipo latino" genérico (basado en personas de piel "bronceada", cabello castaño y ojos oscuros), que ha tendido a excluir a las personas negras, mulatas, mestizas y de aspecto indio (Rodríguez, 1997). Como ha argumentado Arlene Dávila (2001), incluso la industria de la publicidad hispana promueve un estereotipo idealizado de los latinos como blancos mediterráneos. Otros estudiosos han documentado cómo los medios estadounidenses han erotizado los cuerpos —especialmente los glúteos— de las mujeres latinas como curvilíneos, voluptuosos y exóticos (Mendible, 2007).

Los papeles hispanos en las películas comerciales se limitaban hasta hace poco a unos cuantos personajes convencionales, como la vampiresa o fiera de sangre caliente (*spitfire*), la exótica dama oscura, el bufón masculino o femenino, el latino estúpido (*greaser*), el bandido traicionero, el amante latino y el caballero suave. Incluso hoy en día, Hollywood encasilla a la mayoría de los actores y actrices hispanos en uno de estos papeles, a menudo en dramatizaciones estereotipadas de violencia urbana y moral suelta, centrándose en las pandillas juveniles, el narcotráfico y la promiscuidad sexual.

Las imágenes brutales de latinos estadounidenses en películas de pandillas incluyen *Fort Apache, the Bronx* (1981), *Scarface* (1983), *Colors* (1988), *Q & A* (1990), *American Me* (1992), *Traffic* (2000) y *Training Day* (2001). Llama la atención el reciente reciclaje de la historia de amor racializada de *West Side Story*, en torno a dos bandas de delincuentes juveniles, una de puertorriqueños y otra de blancos sin orígenes étnicos especificados (la película original se estrenó en 1961 y se rehizo en 2021)[166].

A pesar del surgimiento de una pequeña industria cinematográfica hispana independiente, las películas en inglés continúan caricaturizando a los latinos como pobres, sin educación, indolentes, engañosos y criminales. En su obra *Heroes, Lovers, and Others*, Clara Rodríguez (2004) señala que los latinos seguían siendo invisibles o marginales en las industrias del cine, la prensa y la televisión en los Estados Unidos. Dicha marginación se reflejó en un estudio más reciente que arrojó que solo el 5% de los personajes en las películas estadounidenses más taquilleras entre 2007 y 2019 eran latinos (Cordero, 2021).

LOS LATINOS EN LA TELEVISIÓN

A los latinos les ha ido peor en la televisión estadounidense que a otras minorías raciales y étnicas como los afroamericanos y los asiático-americanos, que han mejorado recientemente su cobertura mediática. La organización independiente Center for Media and Public Affairs (CMPA, por sus siglas en inglés) ha comprobado que los latinos en la década de 1990 eran aún menos visibles en los programas de televisión en horario estelar que en la década de 1950 (Lichter, 1996). Otra encuesta patrocinada por el Screen Actors Guild (el sindicato estadounidense de actores de radio, televisión y cine) encontró que, en 2001, los latinos, que entonces constituían alrededor del 12% de la población de los Estados Unidos, solo aparecieron en el 4,8% de los papeles disponibles en la televisión, un poco menos que el 4,9% del año anterior. Los latinos apenas aparecían en el 6% de los programas de televisión en inglés en 2021, cuando constituían el 19% de la población estadounidense (Nielsen, 2021).

Además, según Lisa Navarrete, portavoz del National Council of La Raza (NCLR, ahora UnidosUS), un grupo de defensa de las comunidades latinas, "los latinos más visibles en las redes [televisivas] están representando a sirvientas, criminales o víctimas de delitos" (Lantigua, 2000). Pocos programas de televisión presentan personajes hispanos positivos en una amplia gama de ocupaciones y posiciones autorizadas. Un estudio de 2013 encontró que el 24,4% de los personajes latinos de televisión eran criminales y que las latinas habían interpretado al 69% de todas las sirvientas en las películas de televisión entre 1996 y 2014 (Negrón-Muntaner, 2014). El tratamiento televisivo del colectivo latino incluso parece haber empeorado a mediados de la década de 2010, cuando la mitad de los personajes latinos desempeñaba actividades criminales (Sun, 2017). El papel televisivo de la niñera se ha convertido prácticamente en sinónimo de latina, usualmente mexicana o centroamericana.

SECUELAS DE LA RACIALIZACIÓN

La racialización de los latinos ha tenido múltiples repercusiones en su incorporación a la sociedad estadounidense.

HOMOGENEIZAR LOS ORÍGENES NACIONALES

Como muestra el cuadro 1, mexicanos, puertorriqueños, cubanos y otros hispanos en los Estados Unidos varían mucho en su autoclasificación racial. Esta variación se debe en parte a las historias demográficas de sus países de origen, así como a la migración selectiva a los Estados Unidos. Por ejemplo, el grueso de la población mexicana contemporánea es resultado de una intensa mezcla entre españoles e indios. Aunque muchos cubanos son de origen africano, el éxodo después de la Revolución cubana de 1959 ha sido predominantemente blanco. A su vez, la diáspora puertorriqueña desde la Segunda Guerra Mundial ha atraído a un corte transversal de la población de la isla por color. Las poblaciones de países centroamericanos como El Salvador, Honduras y Nicaragua son mayormente mestizas, mientras que Guatemala, Ecuador y Perú tienen un

legado indígena más notable. La racialización de todas las personas de habla hispana en los Estados Unidos como no blancas o de raza mixta ignora tales variaciones.

Otra variable es la terminología popular utilizada por cada grupo de origen nacional para dar cuenta de la diversidad racial[167]. Entre otros vocablos comunes, los mexicanos hablan de "gabachos" (blancos estadounidenses), "gringos" (anglos), "güeros" (personas rubias o de piel clara), "cholos" (mestizos o indios), "prietos" (personas de piel oscura) y "pochos" (término que originalmente significaba descolorido o desteñido, pero que ahora se aplica a los mexicanos americanizados). La mayoría de los dominicanos se autoproclama india, aludiendo a su color "bronceado", pero los guatemaltecos se refieren a cualquier persona con esa pigmentación de la piel que no practica una cultura indígena como ladina (literalmente, no india). Colombianos y ecuatorianos hacen fuertes distinciones entre indios y negros, mientras que peruanos y panameños aplican el epíteto peyorativo "cholos" a los indios urbanos. Los panameños designan despectivamente a los descendientes de los negros antillanos como "chombos". En muchos países latinoamericanos, moreno o trigueño es un término cortés para referirse públicamente a las personas de ascendencia africana, mientras que prieto puede usarse en privado o de manera despectiva. Cada país de América Latina y el Caribe ha elaborado un complejo sistema de clasificación racial derivado del periodo del colonialismo europeo e incorporando varios grados de mezcla racial, principalmente entre blancos, indios y negros. La racialización de los latinos en los Estados Unidos pasa por alto tales distinciones en la autopercepción de los inmigrantes.

DESCUIDAR LAS DIFERENCIAS ÉTNICAS INTERNAS

Dentro de cada país emisor de migrantes, ciertos grupos étnicos predominan sobre otros. La mayoría de las personas latinoamericanas y caribeñas son de origen europeo, africano o amerindio. Sin embargo, como escribe Jack D. Forbes, "el concepto de hispano (que significa 'español' o 'derivado del español') es especialmente absurdo como se aplica a los mayas, mixtecos, zapotecas u otros pueblos [indígenas] americanos que a menudo ni siquiera hablan español (excepto tal vez como un segundo

idioma extranjero), cuyos apellidos a menudo no son de origen español, y cuyos antecedentes raciales y culturales son indígenas americanos [*First American*] o africanos o mixtos" (Forbes, 1992: 64). Los indios kanjobal de Guatemala, muchos de los cuales se han asentado en la Florida, son un ejemplo de estos últimos grupos que no encajan bien dentro de la categoría eurocéntrica de hispanos. Además, miles de peruanos y brasileños en Miami y Nueva York son de origen japonés. Chinos, judíos, sirios, libaneses y otras minorías asiáticas están presentes entre cubanos, panameños, colombianos y otros inmigrantes. En el barrio Crown Heights de Brooklyn, muchos panameños son de origen jamaicano y barbadense. Los españoles y sus descendientes se pueden encontrar en números significativos entre muchos inmigrantes latinoamericanos, especialmente de Argentina, México, Cuba, Venezuela, Puerto Rico y la República Dominicana. Tal diversidad étnica dificulta generalizar sobre la "apariencia" de los latinos de los Estados Unidos, que muestran toda la gama de características físicas comúnmente asociadas con los pueblos europeos, africanos, amerindios y asiáticos.

SUBESTIMAR LAS DIFERENCIAS DE CLASE

La identidad racial se vincula estrechamente con la posición socioeconómica en toda América Latina y el Caribe. Desde la época colonial española, las clases altas y medias son predominantemente blancas, mientras que las clases bajas son en gran parte indias, negras, mestizas y mulatas. Las diferencias de color y clase a menudo persisten en los Estados Unidos. Por ejemplo, los refugiados cubanos que llegaron durante el éxodo del Mariel de 1980 tenían más probabilidades de ser negros y mulatos de clase trabajadora que las olas migratorias anteriores. Los inmigrantes de clase media de Colombia, Venezuela, Nicaragua y países del Cono Sur como Chile y Argentina tienden a ser blancos. En contraste, los inmigrantes mexicanos, puertorriqueños, dominicanos, salvadoreños y guatemaltecos, que tienden a ser de clase trabajadora, tienen más probabilidades de ser racialmente mixtos, indios o negros. Algunos autores (como Bonilla-Silva, 2004) han predicho que esta distribución bimodal de raza y clase conducirá a una asimilación

segmentada: aquellos que puedan pasar como blancos se incorporarán a la cultura dominante y se convertirán en "blancos honorarios", mientras que aquellos que no puedan hacerlo se integrarán a una minoría racial no blanca, junto a afroamericanos, indios americanos y otras "personas de color". Las implicaciones de tal división aún no están claras.

IGNORAR LAS DIFERENCIAS GENERACIONALES

La autoclasificación racial de los latinos difiere según el lugar de nacimiento y residencia. Por ejemplo, los puertorriqueños en el continente norteamericano se identifican con más frecuencia como "otros", hispanos, latinos o hispanoamericanos que los de la isla. Del mismo modo, la mayoría de los dominicanos estadounidenses en la ciudad de Nueva York y Providence describe su raza como española, hispana, dominicana o latina, no como negra o blanca, mientras que muchas personas en la República Dominicana prefieren el término indio (un eufemismo para negro o mulato). Para los mexicanos de segunda generación en el suroeste, especialmente aquellos que se autoproclaman chicanos, el concepto de "raza" abarca a los pueblos de ascendencia indígena, hispana y mestiza en las Américas. Para los nacidos en México, el término chicano puede resultar un insulto porque sugiere una subvaloración de su identidad mexicana. En general, los latinos nacidos en los Estados Unidos son más propensos que los nacidos en el extranjero a definir su identidad racial mediante gentilicios (como salvadoreño o colombiano) o categorías panétnicas (como hispano, latino o hispanoamericano).

SUBESTIMAR LAS DIFERENCIAS REGIONALES

La raza reportada por los latinos muestra una variación geográfica sustancial a través de los Estados Unidos. La mayoría de los hispanos blancos, especialmente cubanos y puertorriqueños, se encuentra en los estados del sur, particularmente en la Florida. Las latinos negros se concentran en el nordeste y el medio oeste, en lugares como Nueva York, Maryland y Washington, D. C. La población mexicana, que se describe a sí misma en gran medida como de "otra raza", se congrega en estados

occidentales como California, Arizona y Texas. No hay suficiente información disponible para explicar tales patrones de asentamiento. Sin embargo, algunos autores han sugerido que los cubanos negros y los puertorriqueños tienden a mudarse al nordeste de los Estados Unidos para evadir el tradicional racismo del sur (Greenbaum, 2002).

SILENCIAR EL GÉNERO

Se han realizado pocas investigaciones sobre si hombres latinos y mujeres latinas difieren en su identidad racial. En el caso de los puertorriqueños, Clara Rodríguez (1991) encontró que la autoclasificación racial era más importante para determinar los salarios de los trabajadores varones que de las trabajadoras. Es decir, los hombres puertorriqueños que identificaron su raza como "española" ganaban mucho menos que aquellos que se catalogaron como "blancos". Para las mujeres puertorriqueñas, la identidad racial no era un predictor significativo de sus salarios. Se requiere más investigación para evaluar los efectos combinados de la raza y el género en la situación socioeconómica de la población latina en los Estados Unidos.

CONCLUSIÓN

Como grupo, los latinos en los Estados Unidos se han racializado hasta tal punto que muchas de sus características sociales, prácticas culturales y relaciones grupales se han encasillado como hereditarias. Así, el idioma español, la religión católica o los valores familiares a menudo se toman como marcadores racializados de una "esencia" latina compartida e inmutable. Además, la creación de una categoría panétnica a partir de la aglomeración de diferentes orígenes nacionales y étnicos se basa en parte en la creencia persistente de que todas las personas de habla hispana son racialmente mixtas y, por ende, inferiores a los blancos anglosajones. Aunque la Oficina del Censo reconoce que "los hispanos pueden ser de cualquier raza", tiende a tratarlos como una raza aparte de los blancos y negros no hispanos. Del mismo modo, los medios de comunicación masiva reproducen la noción popular de que los hispanos son racialmente

distintos de otros grupos, como los afroamericanos, indígenas americanos y asiático-americanos. La adopción de una identidad hispana o latina común, más allá de las identidades nacionales y étnicas de los inmigrantes, sigue siendo un proceso emergente y controvertido. Muchos latinos están abrazando cada vez más una categoría panétnica para luchar contra los estereotipos generalizados y avanzar en su precaria situación como minoría racializada. No está claro aún si la identificación como latino o hispano eventualmente reemplazará marcadores nacionales específicos como mexicano, puertorriqueño o dominicano. Por el momento, queda claro que todas estas designaciones tienen connotaciones raciales negativas en los Estados Unidos.

BIBLIOGRAFÍA

ALMAGUER, T. (2008): *Racial Fault Lines: The Historical Origins of White Supremacy in California*, 2ª ed., Berkeley, University of California Press.

AUSTIN, S. F. (1836): Carta al senador L. F. Lynn, 4 de mayo, Digital Austin Papers, https://digitalaustinpapers.org/document?id=APB5169.xml

BAILEY, B. (2001): "Dominican American Ethnic/Racial Identities and United States Categories", *International Migration Review*, vol. 35, nº 2, pp. 677-709.

BONILLA-SILVA, E. (2004): "From Bi-Racial to Tri-Racial: Towards a New System of Racial Classification in the USA", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 27, nº 6, pp. 931-950.

CANDELARIO, G. E. B. (2007): *Black behind the Ears: Dominican Racial Identity from Museums to Beauty Shops*, Durham, NC, Duke University Press.

CHAVEZ, L. R. (2001): *Covering Immigration: Popular Images and the Politics of the Nation*, Berkeley, University of California Press.

— (2008): *The Latino Threat: Constructing Immigrants, Citizens, and the Nation*, Stanford, CA, Stanford University Press.

COBAS, J. A.; Duany, J. y Feagin, J. R. (eds.) (2016): *How the United States Racializes Latinos: White Hegemony and Its Consequences*, 2ª ed., Nueva York, Routledge.

COBAS *et al.* (eds.) (2022): *The Spanish Language in the United States: Rootedness, Racialization, and Resistance*, Nueva York, Routledge.

CORDERO, R. (2021): "Hispanics and Latinos Continue to Be Marginalized in Popular Movies, USC Annenberg Report Finds", *Deadline*, 15 de septiembre, https://bit.ly/3qOP8bI

DÁVILA, A. (2001): *Latinos, Inc.: The Marketing and Making of a People*, Berkeley, University of California Press.

— (2021): "Basta de refritos a lo West Side Story", *El Nuevo Día*, 3 de diciembre, https://bit.ly/3JXEExV

DOMÍNGUEZ, V. R. (1973): "Spanish-Speaking Caribbeans in New York: The Middle Race", *Revista/Review Interamericana*, vol. 3, nº 2, pp. 131-14.

DUANY, J. (2002): *The Puerto Rican Nation on the Move: Identities on the Island and in the United States*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

— (2015): "Race and Racialization", en Oboler, S. y González, D. J. (eds.), *The Oxford Encyclopedia of Latinos and Latinas in Contemporary Politics, Law, and Social Movements*, vol. 2, Nueva York, Oxford University Press, pp. 263-71.

Forbes, J. D. (1992): "The Hispanic Spin: Party Politics and the Governmental Manipulation of Ethnic Identity", *Latin American Perspectives*, vol. 19, nº 4, pp. 59-78.

Genova, N. De y Ramos-Zayas, A. Y. (2003): *Latino Crossings: Mexicans, Puerto Ricans, and the Politics of Race and Citizenship*, Nueva York, Routledge.

Gómez, L. E. (2018): *Manifest Destinies: The Making of the Mexican American Race*, 2ª ed., Nueva York, New York University Press.

— (2020): *Inventing Latinos: A New Story of Racism*, Nueva York, The New Press.

Greenbaum, S. (2002): *More Than Black: Afro-Cubans in Tampa*, Gainesville, University Press of Florida.

Grosfoguel, R. (2003): *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*, Berkeley, University of California Press.

Gutiérrez, D. (1995): *Walls and Mirrors: Mexican Americans, Mexican Immigrants, and the Politics of Ethnicity*, Berkeley, University of California Press.

Guzmán, D. J. (1974): "Raza y lenguaje en el Cibao", *Eme Eme: Estudios Dominicanos*, vol. 2, nº 11, pp. 3-45.

Hernández, T. K. (2002): "Multiracial Matrix: The Role of Race Ideology in the Enforcement of An tidiscrimination Laws, a United States-Latin America Comparison", *Cornell Law Review*, vol. 87, nº 5, pp. 1093-1176.

Howard, D. (2003): "Reappraising Race? Dominicans in New York City", *International Journal of Population Geography*, vol. 9, nº 4, pp. 337-350.

Huntington, S. P. (2004): "The Hispanic Challenge", *Foreign Policy* (marzo-abril), pp. 30-45, https://bit.ly/3NDnIis

Iceland, J.; Weinberg, D. y Hughes, L. (2014): "The Residential Segregation of Detailed Hispanic and Asian Groups in the United States: 1980–2010", *Demographic Research*, vol. 31, nº 20, pp. 593-624, https://bit.ly/3tVy7yu

Itzigsohn, J. (2009): *Encountering American Faultlines: Race, Class, and the Dominican Experience in Providence*, Nueva York, Russell Sage Foundation.

Itzigsohn, J. y Dore-Cabral, C. (2000): "Competing Identities? Race, Ethnicity, and Panethnicity among Dominicans in the United States", *Sociological Forum*, vol. 15, nº 2, pp. 225-247.

Jiménez Román, M. y Flores, J. (eds.) (2010): *The Afro-Latin@ Reader: History and Culture in the United States*, Durham, NC, Duke University Press.

Keller, G. D. (1994): *Hispanics and United States Film: An Overview and Handbook*, Tempe, AZ, Bilingual Press.

Lacayo, C. O. (2017): "Perpetual Inferiority: Whites' Racial Ideology toward Latinos", *Sociology of Race and Ethnicity*, vol. 3, nº 4, pp. 566-579.

Lantigua, J. (2000): "Latinos Missing from Network Television", *The Progressive Media Project*, 13 de octubre, https://www.progressive.org/pmplvjl0.htm

Livingston, G. y Brown, A. (2017): *Intermarriage in the U.S. 50 Years after Loving vs. Virginia*, Pew Research Center, 18 de mayo, https://pewrsr.ch/3uJkPEo

Lichter, S. R. (1996): *Don't Blink: Hispanics in Television Entertainment*, Center for Media and Public Affairs, abril, https://bit.ly/3Lt4udx

Massey, D. S. (2012): *The New Latino Underclass: Immigration Enforcement as a Race-Making Institution*, Stanford Center for Poverty and Inequality, Stanford University,

https://stanford.io/3iO8E3F

— (2014): "The Racialization of Latinos in the United States", en Bucarius, S. M. y Tonry, M. (eds.), *The Oxford Handbook of Ethnicity, Crime, and Immigration*, Nueva York, Oxford University Press, pp. 21-40.

MENDIBLE, M. (ed.) (2007): *From Bananas to Buttocks: The Latina Body in Popular Film and Culture*, Austin, University of Texas Press.

MIRABAL, N. R. (2017): *Suspect Freedoms: The Racial and Sexual Politics of Cubanidad in New York, 1823-1957*, Nueva York, New York University Press.

MOORE, J. y PACHON, H. (1985): *Hispanics in the United States*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall.

MOORE, J. y PENDERHUGHES, R. (eds.) (1993): *In the Barrios: Latinos and the Underclass Debate*, Nueva York, Russell Sage Foundation.

NEGRÓN-MUNTANER, F. (2014): *The Latino Media Gap: A Report on the State of Latinos in U.S. Media*, Nueva York, CSER, Columbia University, https://bit.ly/3Loc4pQ

— (2021): "What the 'West Side Story' Says about Latinos in Movie", *The Washington Post*, 9 de diciembre, https://wapo.st/3tUEmTd

NIELSEN COMPANY (2021): *Being Seen on Screen: The Importance of Quantity and Quality Representation on TV*, Diverse Intelligence Series, https://www.nielsen.com/us/en/insights/report/2021/being-seen-on-screen/

NIETO-PHILLIPS, J. (1999): "Citizenship and Empire: Race, Language, and Self-Government in New Mexico and Puerto Rico", *Centro: Journal of the Center for Puerto Rican Studies*, vol. 11, nº 1, pp. 51-74.

OBOLER, S. (1995): *Ethnic Labels, Latino Lives: Identity and the Politics of (Re)Presentation in the United States*, Mineápolis, University of Minnesota Press.

OMI, M. y WINANT, H. (2014): *Racial Formation in the United States: From the 1960s to the 1990s*, 3ª ed., Londres, Routledge.

PÉREZ, L. (2018): *Sugar, Cigars, and Revolution: The Making of Cuban New York*, Nueva York, New York University Press.

PÉREZ, L. A., Jr. (2008): *Cuba in the American Imagination: Metaphor and the Imperial Ethos*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.

PÉREZ, R. (1990): "From Assimilation to Annihilation: Puerto Rican Images in U. S. Films", *Centro Journal*, vol. 2, nº 8, pp. 8-27.

RODRÍGUEZ, C. E. (1991): "The Effects of Race on Puerto Rican Wages", en Meléndez, E. *et al.* (eds.), *Hispanics in the Labor Force: Issues and Policies*, Nueva York, Plenum Press, pp. 77-98.

— (ed.) (1997): *Latin Looks: Images of Latinas and Latinos in the U. S. Media*, Boulder, CO, Westview Press.

— (2004): *Heroes, Lovers, and Others: The Story of Latinos in Hollywood*, Washington, D. C., Smithsonian Books.

ROTH, W. (2012): *Race Migrations: Latinos and the Cultural Transformations of Race*, Stanford, CA, Stanford University Press.

RUGGLES, S. *et al.* (2021): *IPUMS USA: Version 11.0 [base de datos]*, Mineápolis, IPUMS.

SÁNCHEZ KORROL, V. E. (1994): *From Colonia to Community: The History of Puerto Ricans in New York City*, Berkeley, University of California Press.

SANTA ANA, O. (2002): *Brown Tide Rising: Metaphors of Latinos in Contemporary American Discourse*, Austin, University of Texas Press.

SUN, R. (2017): "Half of Latino Immigrant Characters on TV Are Portrayed as Criminals, Study Finds", *The Hollywood Reporter*, 31 de octubre, https://bit.ly/3wNP9QQ

THOMPSON, L. (2010): *The Imperial Archipelago: Representation and Rule in the Insular Territories under U. S. Dominion after 1898*, Honolulu, University of Hawai'i Press.

TORRES-SAILLANT, S. (2000): "The Tribulations of Blackness: Stages in Dominican Racial Identity", *Callaloo*, vol. 23, nº 3, pp. 1086-1111.

— (2003): "Inventing the Race: Latinos and the Ethnoracial Pentagon", *Latino Studies*, vol. 1, nº 1, pp. 123-151.

U. S. CENSUS BUREAU (2022): *Explore Census Data*, https://data.census.gov/cedsci

WINANT, H. (1994): *Racial Conditions: Politics, Theory, Comparisons*, Mineápolis, University of Minnesota Press.

CAPÍTULO 14

LA DIVERSIDAD HUMANA Y EL RACISMO A LA LUZ DE LA BIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

ANTONIO ROSAS

INTRODUCCIÓN

La existencia de pequeñas diferencias en los individuos de una especie es una de las propiedades más fundamentales de los seres vivos y fuente de su potencial evolutivo. La magnitud de la variabilidad genética y fenotípica intraespecífica, así como su distribución geográfica sigue, no obstante, patrones dispares según las especies. En el caso de *Homo sapiens*, la variación genética detectada es relativamente moderada, si la comparamos con la de otros primates filogenéticamente próximos. Por ejemplo, la distancia genética promedio entre dos chimpancés comunes es mucho mayor que entre dos humanos cualesquiera (Prado-Martínez *et al*., 2013). Sin embargo, la variación aparente de nuestra especie es considerablemente amplia, debido al elevado número de individuos (hoy somos unos 7.800 millones de seres humanos) y una distribución cosmopolita (desde el ecuador al ártico y desde las costas a los Andes y el Tíbet); factores que se imbrican con una inmensa variación cultural que ha evolucionado en más de 7.000 lenguas y miles de religiones, distribuidas en 195 países. El modo en que los seres humanos han percibido, afrontado y gestionado su propia diversidad específica representa uno de los fenómenos que mayor repercusión han tenido en la historia de la humanidad. Sin duda, el concepto de "raza" y su universo de motivaciones y consecuencias encapsulan el problema de comprender (y aceptar) la existencia de pequeñas diferencias en los individuos de la especie humana. Dada la versatilidad de ideas y de conceptos implicados, conviene desde el principio diferenciar tres aspectos clave que giran en torno a la raza: el objetivo taxonómico de la separación y clasificación de

los seres humanos por su apariencia física, el uso de la raza como mecanismo de división social y el fenómeno histórico del racismo (ideología sobre las diferencias humanas).

Según la *Enciclopedia Británica*, la palabra *raza* encierra la idea de que la especie humana está dividida en distintos grupos que se diferencian entre sí por rasgos heredados, tanto físicos como de comportamiento. Las razas serían, por tanto, cada una de las divisiones esenciales de la humanidad con características anatómicas, morales e intelectuales propias y distintivas. Se trata, por tanto, de un concepto tipológico que asume que la raza es una categoría taxonómica real basada en una identidad genética relativamente uniforme, entendida como un paquete discreto de caracteres. Desde sus comienzos, la antropología buscó identificar las unidades discretas en las que se distribuye la variación humana y con ello identificar los criterios que permitieran definir lo más nítidamente posible los límites entre las distintas razas, según se recoge (Jones, Martin y Pilbeam, 1992). Bajo este paradigma, se procedió a la tipificación de los grupos humanos sobre la base de rasgos físicos observables tales como las proporciones corporales, la estructura del pelo, el color del iris o el color de la piel. Sin duda, la pigmentación de la piel ha sido la característica más utilizada en la distinción de los grandes grupos raciales, asociados desde las primeras clasificaciones a una distribución geográfica vinculada a los cinco continentes clásicos. Los lectores que alcancen ya una edad quizá recuerden la clasificación de la humanidad en cinco grandes grupos que aprendimos en la escuela primaria de la España de la dictadura: blancos (Europa), negros (África), amarillos (Asia), cobrizos (nativos de América) y aceitunados (Oceanía). Más adelante comentaremos el origen de esta clasificación.

En contraposición a esta visión esencialista que entiende las razas humanas como algo fijo y determinante de las capacidades innatas, inscritas en un orden natural comprensible bajo la forma de "tipos" humanos (Gould, 1981), la biología de mediados del siglo XX refutó la existencia de razas humanas. Tras la Segunda Guerra Mundial, con el desarrollo de la teoría sintética de la evolución y la emergente genética de poblaciones, la noción tipológica de raza quedó desbancada. El nuevo paradigma neodarwinista estableció que las variantes genéticas se

distribuyen a través de gradientes geográficos (o variación clinal de frecuencias de alelos) surgidos a través de una historia evolutiva. No existen pues paquetes discretos de caracteres que definan a las razas (Livingstone y Dobzhansky, 1962). Surge entonces, especialmente en las ciencias sociales, la noción de "raza" como un constructo social (Lee, 1993; Benn Torres, 2019). O lo que es lo mismo, una raza no deja de ser sino una manera de entender por parte de una sociedad a otro u otros colectivos (la raza está en los ojos del que mira) y no tiene un significado biológico. Desde entonces, buena parte de la ciencia actual sostiene que las "razas" humanas son construcciones culturales que reflejan actitudes y creencias específicas que comenzaron a imponerse a diferentes poblaciones a raíz de las conquistas europeas iniciadas en el siglo XV. Resulta del todo revelador el hecho de que nunca ha habido acuerdo entre los científicos sobre el número de razas humanas, variando entre 3 y 200 (Tetushkin, 2001), ni sobre los caracteres que las definen (Valls, 1980), lo que lleva a concluir que no existe y nunca ha existido una definición precisa de lo que es una raza humana. Su alcance, definición y significado adquiere multitud de acepciones según el ámbito donde se utilice: biología, derecho, etnografía, antropología forense (Gould, 1981). Como respuesta, muchos científicos sociales han sustituido la palabra raza por la de "etnia" (etnicidad) para referirse a los grupos que se identifican a sí mismos sobre la base de los valores comunes, las normas culturales y los comportamientos de personas vinculadas por una cultura y una lengua. Hoy es muy común en la literatura científica el uso de la expresión mixta raza/etnicidad, muy en especial en el ámbito de la biomedicina.

Sin embargo, aunque la contraposición entre la pretendida realidad natural de las razas humanas y la alternativa de su artificialidad culturalmente sobrevenida parecía definitivamente zanjada a favor de esta última, la situación actual no parece tan clara. El gran debate racial no se ha extinguido y la noción de "raza" y su uso sigue vigente en diferentes ambientes académicos (Darabant, Borza y Danescu, 2021). Se aprecian al menos dos vertientes. Por un lado, la reticencia de algunos antropólogos (Tetushkin, 2001; Sarich y Miele, 2004) a pasar por alto, sin mayor consideración sistemática, la diversidad biológica de los grupos humanos (diversidad advertida en muchas ocasiones como una de las mayores

riquezas intrínsecas de la humanidad). Por otro, y como fuerte apoyo al argumento anterior, encontramos los impactantes resultados de la genómica del siglo XXI que han hecho reverdecer viejas polémicas, dando paso al gran debate actual (Reich, 2018; Benn Torres, 2019). Sin negar la artificialidad del concepto tipológico de raza, hay científicos que identifican una correlación entre variación genómica y la distribución geográfica de los grupos humanos tradicionalmente identificados como razas (Caulfield *et al.*, 2009; Fullwiley, 2008). En paralelo, análisis (paleo)genómicos desvelan una estructuración genética de las poblacionales humanas africanas con profundas raíces temporales (Shriner *et al.*, 2018; Lipson *et al.*, 2022), surgida entre hace 60 y 300 ka[168] (Bergström *et al.*, 2021).

Expresado en otros términos, la ciencia reconoce desde hace décadas la nula relación entre la "raza tipológicamente definida" y las variaciones físicas de la especie humana. El color de la piel es el mejor ejemplo: ser negro no define una raza. Sin embargo, a día de hoy emergen, paradójicamente, diferencias genómicas significativas asociadas a los grupos raciales convencionales. Ante esta tensión, parte de la comunidad científica sigue en la inercia histórica derivada de la genética de poblaciones y rechaza de plano toda conceptualización que pueda evocar de alguna manera el concepto de raza. Otros investigadores, por el contrario, piensan que mientras que el concepto de "raza" puede ser un constructo social, existen diferencias en la ascendencia genética que correlacionan significativamente con muchos de esos constructos sociales. Tal posición queda resumida en la siguiente cita de David Reich (2018): "[…] pero como genetista también sé que es simplemente imposible seguir ignorando las diferencias genéticas promedio entre 'razas'". Se une a este escenario de tensión ideológica la actual biomedicina —el estudio de los factores genéticos, celulares, bioquímicos y moleculares del cuerpo humano, así como las enfermedades que potencialmente pueden afectarle —, un área de poderosa influencia. La identificación de prevalencia y susceptibilidad diferencial a determinadas enfermedades en distintos grupos humanos exige apelar a alguna noción que caracterice al grupo humano, ascendencia, raza, población o etnia para su mejor tratamiento y/o estudio. La propensión al cáncer de próstata, por ejemplo, es más alta

en afroamericanos que en euroamericanos. Se comprobó que la porción del genoma de los afroamericanos que presentaban mayores factores de riesgo para este tipo de cáncer era de ascendencia del oeste africano. Sin embargo, los afroamericanos en los que esta región genómica era de ascendencia europea no presentaban mayor porcentaje de cáncer de próstata. Ante estos hechos, Borrel *et al.* (2021) sostienen que no es apropiado abandonar simplemente el uso de la raza y la etnia en la investigación biomédica y la práctica clínica, ya que estas variables capturan una importante información epidemiológica. La noción de raza presenta una asociación a la ascendencia genética y, por tanto, está relacionada indirectamente con variantes genéticas que pueden afectar a la enfermedad y a los resultados del tratamiento (Borrel *et al.*, 2021). Aunque a menudo se define de forma ambigua, la consideración de la raza —a veces referida como subestructura poblacional (Benn Torres, 2019)— es un factor relevante a considerar para la toma de decisiones clínicas y para mejor delinear las etiologías genéticas de determinadas dolencias. Finalmente, la antropología forense también se enfrenta a contradicciones sobre la pertinencia, la realidad y la utilidad de clasificar a los seres humanos en función de criterios que se relacionan con raza, etnicidad o ascendencia (Cunha y Ubelaker, 2020). Es un hecho empírico que la antropología forense actual recomienda, en la práctica, los términos que relacionan a los seres humanos con los tres grandes grupos geográficos: africanos, europeos y asiáticos.

Es en estos contextos científicos de la genómica, la biomedicina y la antropología forense donde el nuevo debate sobre la consideración de la ascendencia genética ("raza") adquiere una nueva intensidad, dadas sus implicaciones prácticas. Emerge aquí también una dimensión sociopolítica. Autores cualificados defienden que no se puede ignorar la realidad biológica de la diversidad humana porque, entre otras razones, afirmar una inexistencia de diferencias se puede volver en contra de personas bienintencionadas que defienden algo que la ciencia de hoy no puede sostener. El debate no es menor, ya que, como veremos, la antropología durante décadas ha proporcionado argumentos para justificar una base racista en la toma de decisiones políticas, argumentando la realidad "natural" de las diferencias raciales. Hoy, por el contrario,

algunos científicos abogan por una información clara y transparente que aborde la diversidad humana sin complejos, precisamente para contrarrestar la posible manipulación de la información por parte de esos otros que sí pretenden revivir ideologías racistas. En una época de simplificación y difusión de mentiras fáciles, conviene estar verazmente informado tanto del sustrato histórico como muy especialmente de los avances de la biología y la genética para responder con fundamento y contundencia a las renovadas pulsiones supremacistas (vengan de donde vengan).

HISTORIA DEL PENSAMIENTO SOBRE EL ORIGEN Y LA DIVERSIDAD HUMANA

El modo en que se ha conceptualizado históricamente la diversidad humana resulta eficaz para entender la evolución de los debates actuales y permite dar un mejor contexto a algunos de cuyos conceptos hunden sus raíces en la propia historia de la antropología biológica. Se afirma, no sin cierto desdén, que la antropología física se creó específicamente para estudiar las diferencias raciales y clasificar a los humanos en grupos (Shapiro, 1959; Benn Torres, 2019), sobre la base de su forma física, especialmente la del cráneo dada su función de albergar el cerebro, sede de la personalidad y la inteligencia (DiGangi y Bethard, 2021). Una formulación más equilibrada de los objetivos de la disciplina sostiene que su interés central reposa en el análisis de la variación humana, su descripción y clasificación, su distribución geográfica y la explicación de sus causas (Jones, Martin y Pilbeam, 1992). Valls (1980) distingue varias fases en el desarrollo histórico. Una primera fase, representada por el trabajo fundacional de Johann Friedrich Blumenbach (1775). Una segunda fase centró sus criterios de clasificación en los caracteres osteológicos, con la diferenciación de razas, subrazas y tipos locales. Una tercera sobrevino con el desarrollo de las nuevas técnicas moleculares y la incorporación de datos genéticos y la posibilidad de establecer las llamadas distancias genéticas. Una cuarta fase alude al momento actual caracterizado por los avances de la genómica y la biomedicina.

PRIMERA FASE. MONOGENISMO FRENTE A POLIGENISMO

Entre las primeras clasificaciones formales de los seres humanos en "razas" distintas se encuentra la de François Bernier, recogida en su obra *La Nouvelle division de la terre par les différents espèces ou races qui l'habitent*, publicada en 1684 (Stuurman, 2000; Takezawa, 2012). Estos primeros ensayos de clasificación prosperaron en Occidente de la mano de las exploraciones científicas, al calor de la expansión del colonialismo europeo, la sistematización creciente de la flora y la fauna, y por extensión, la necesidad conceptual de ubicar la creciente variedad de tipos humanos que se iban conociendo. En paralelo al interés clasificatorio surgió también la inquietud de dar una respuesta al origen de todas aquellas variedades. Emergieron entonces los intentos de compaginar el relato bíblico de Adán y Eva con la variedad de tipos humanos. Ante esta cuestión, desde la década de 1650 hasta 1780, a lo largo del Siglo de las Luces, se hicieron populares los conceptos antagónicos de monogenismo y poligenismo, proponentes, respectivamente, de un origen común para todas las razas o de un origen bien diferenciado para cada una de ellas (Caspari, 2018). La racionalización epistemológica del concepto moderno de raza se sitúa, no obstante, entre 1730 y 1790 (Takezawa, 2012), época en la que Carolus Linnaeus propuso —en la duodécima edición de su *Systema Naturae* (1767)— la influyente clasificación de la variación humana en cinco "especies", "que varían según la cultura y el lugar". Estas fueron:

1) Americanos (*H. americanus*): rojo, colérico, erguido; cabello negro, lacio y grueso; fosas nasales dilatadas; barbilampiño; testarudo, celoso, libre; pintándose a sí mismo con líneas rojas y regulado por las costumbres.
2) Europeos (*H. europaeus*): blanco, sanguíneo, carnoso; de pelo amarillento y largo; ojos azules; amable, agudo, inventivo; cubierto con vestiduras cerradas; y se rige por leyes.
3) Asiáticos (*H. asiaticus*): amarillo, melancólico, rígido; cabello negro, ojos oscuros; austero, altivo, codicioso; cubierto con ropa suelta; y se rige por opiniones.
4) Africanos (*H. afer*): negro, flemático, relajado; cabello negro y encrespado; piel sedosa, nariz chata, labios tumefactos; hembras sin vergüenza; las glándulas mamarias dan leche en abundancia; astuto, perezoso, negligente; se unge con grasa; y gobernada por el capricho.
5) Los monstruosos: categoría cajón de sastre que englobaba por lo general humanos mitológicos.

La combinación de caracteres tanto físicos como culturales, además de la inclusión de categorías de escasa base empírica, llevó pronto a una mayor formalización y dio lugar al primer estudio detallado de las razas humanas de la mano del anatomista alemán Johann Blumenbach, quien en 1775 publicó *The Natural Varieties of Mankind*. En esta obra se establecen las bases de una influyente sistematización reconocida como las "cinco razas": africana, europea, asiática, oceánica y nativa americana. Blumenbach y sus seguidores incluyen como criterios de clasificación —además del color de la piel— aspectos geográficos (a veces equívocos) de modo que sus grupos se resumen del siguiente modo:

1) Raza blanca o caucásica: tiene la piel clara, cabellos abundantes y suaves, la nariz regular y recta, barba espesa y talla alta. Vive en Europa, América, oeste de Asia y norte de África.
2) Raza negra o etiópica: tiene piel oscura, los cabellos cortos, crespos y rizados, la nariz achatada, los labios gruesos, el cráneo alargado y la talla variable. Habita principalmente en África y Polinesia.
3) Raza amarilla o mongola: tiene la piel amarillo claro, pómulos salientes, pelo negro liso, ojos oblicuos, cara ovalada y talla más bien baja. Se encuentra en varias zonas de Asia y América.
4) Raza cobriza o amerindia: comprende los primeros habitantes de América, cuya piel presenta gradaciones, desde el pardo rojizo hasta el rojo oscuro. La denominación de la raza cobriza viene de los llamados indios pieles rojas; tienen el cabello lacio y negro, nariz grande y aguileña y generalmente de alta estatura, aunque en las Américas los grupos étnicos difieren bastante entre sí según sus regiones geográficas.
5) Raza aceitunada o malaya: considerada una mezcla de la amarilla y la negra, tienen la piel aceitunada o morena clara, estatura regular, cabello negro y abundante y barba escasa. Su área de expansión es la polinesia.

Un aspecto que conviene destacar es que, aunque Blumenbach resaltó en su obra que no era posible establecer líneas nítidas de separación entre las razas, ya que se apreciaban mezclas y gradaciones sutiles de unas a otras, su clasificación pronto adquirió rigidez y permanencia.

En la tradición cultural occidental, en una esfera intelectual previa al evolucionismo, el origen de los seres humanos estaba encuadrado en el relato bíblico del Génesis. Las religiones monoteístas (judaísmo, islamismo y cristianismo) proclaman un mito de creación basado en el origen común y descendencia de todos los seres humanos —por distintos que estos pudieran parecer—, desde una única pareja: Adán y Eva. Llevado al

terreno del debate racial, los pensadores monogenistas, encabezados por el francés conde de Buffon y el propio Blumenbach, sostenían que todas las razas emergen en un único acto de creación. Si bien, para poder explicar la amplia diversidad humana tuvieron que incorporar un matiz que resultará ideológicamente nocivo: Adán y Eva eran blancos y las otras razas surgieron por degeneración posterior debido a factores tales como el clima, las enfermedades o la dieta. Implícitamente, este monogenismo encerraba una noción de jerarquía entre las razas, en la que se veía a los caucasoides como el pináculo de la especie humana, mientras que africanos, asiáticos o nativos americanos eran degeneraciones o desviaciones de esa cúspide (Takezawa, 2012; Takezawa, Smedley y Wade, 2020). Frente a la idea de un origen común, se estableció un fuerte movimiento poligenista para defender la idea de que las razas habían sido creadas independientemente. En un contexto histórico en el que los intereses de los terratenientes americanos buscaban fundamentos para justificar la esclavitud, en el siglo XVIII pensadores británicos invocaron el viejo paradigma medieval de la *scala naturae* o "gran cadena del ser", como base para argumentar la idea de la inferioridad de los negros. La *scala naturae* ofrece un marco conceptual idóneo sobre el que sostener una jerarquía natural de las razas humanas sobre la base de una gradación de superioridad (principio del denominado racismo científico o biológico). El médico y cirujano inglés Charles White suele referirse como el mejor exponente de esta doctrina, en la que cada raza ocupa un escalón diferente en la escala ascendente de la naturaleza. La ciencia del "hombre blanco" fue el vehículo para cimentar la superioridad biológica de las poblaciones "caucásicas" y la consiguiente confirmación científica de la inferioridad del negro.

Es de hacer notar que una visión poligenista del mundo en sentido amplio no es exclusiva de Occidente. Entre los mitos de la creación, la distinción entre el acto de aparición de la tribu o grupo étnico al que pertenece el mito y la creación separada de grupos extranjeros aparece en la narración mitológica de culturas muy diversas: cazadores-recolectores de la cuenca del Congo, Papúa Nueva Guinea, inuit del ártico, etc. Estas narraciones proporcionaron, además de una explicación a la existencia de otros grupos de gentes que no están afiliados a su tribu, un soporte

ideológico para reforzar la unidad tribal o étnica.

SEGUNDA FASE. LA JUSTIFICACIÓN BIOLÓGICA DEL RACISMO

En la primera mitad del siglo XIX crecieron los intentos de validar la imagen de las razas como internamente homogéneas, biológicamente discretas e inscritas en una jerarquía. Destaca la del gran paleontólogo francés Georges Cuvier, quien identificaba solo tres razas distintas: la caucásica (blanca), la mongola (amarilla) y la etíope (negra). Su filosofía creacionista influyó en el poligenismo y el llamado racismo científico (Sánchez Arteaga, 2007), al que contribuyó de manera destacada Samuel Morton, fundador de la craneometría (basada en la cuantificación de distancias y ángulos que pueden ser medidos en el cráneo). Sus mediciones de la capacidad craneal apoyaron una progresión de inteligencia desde la superioridad caucasoide, descendiendo en los mongoloides y dando un valor más bajo en los negroides. Bajo la apariencia de un nuevo rigor cuantitativo muy centrado en la detección de las diferencias, Morton sedujo a un buen número de seguidores incluidos el paleontólogo Louis Agassiz, quien se sumó a la idea de que las diferentes razas humanas eran especies distintas procedentes de creaciones múltiples (poligenia), que contradecían la visión bíblica de una única creación de la que descendían todos los humanos (monogenia). La caracterización craneométrica de los grupos humanos alcanzó pronto un gran desarrollo con el cómputo de los índices craneales, entre los que destaca el índice cefálico (relación de la anchura máxima de la cabeza respecto a su longitud máxima), que dio lugar a la clasificación de la forma general del cráneo en tres grandes categorías: dolicocefálico (cráneo largo), mesocefálico (intermedio) y braquicefálico (cráneo corto y ancho). A modo de ejemplo, sirva el mapa del índice cefálico europeo[169] de William Z. Ripley, *The Races of Europe* (1899). Se sumaron a esta metodología la medición y acumulación de una gran cantidad de datos de las proporciones métricas de los diferentes sistemas craneales (altura de la cara, anchura de la nariz, altura del cráneo, etc.), cuyas combinaciones sirvieron para la identificación de "tipos" craneales muy centrados en la asunción de que la media era un buen estimador estadístico de los tipos e

invariante a través de las generaciones. Hacia finales del siglo XIX, con el auge de los nacionalismos, empezaron a proliferar clasificaciones raciales que incluían subdivisiones y nomenclaturas ligadas a territorios/nación. Desde la craneometría surgen en Europa distinciones tales como la raza aria, la raza francesa, la raza nórdica, etc., llegando casi a la identificación de raza y nación. Entre los autores que cimentan esta ideología racial destaca el influyente francés Artur de Gobineau quien, junto al inglés Houston Stewart Chamberlain, defendió la superioridad de la raza aria, base de la teoría racial del nazismo, ayudando a legitimar el racismo de esclavistas y antisemitas. Desde esta óptica, las razas se consolidan como divisiones objetivas y naturales de la humanidad, base de una estrecha relación entre las razas biológicas y otros fenómenos humanos como la cultura, el carácter moral o la inteligencia. Para el racismo científico, la raza sería por tanto una categoría científicamente válida para explicar y predecir comportamientos individuales y de grupo. Sobre esta base, argumentos derivados del ámbito biológico sirvieron para dar una justificación moral al tráfico de esclavos y la esclavitud, al quedar perfectamente legitimado sobre los fundamentos de la ordenación racial de la naturaleza humana. En este sentido, la lista de barbaridades perpetradas por las sociedades humanas tiene una larga secuela e incluye el ejercicio sistemático del genocidio y el exterminio practicado a fines del siglo XIX por parte de los grandes estados coloniales sobre numerosas poblaciones indígenas, llegando al extremo masivo del holocausto nazi.

Antes de que Darwin publicara *El origen de las especies*, los modelos del poligenismo (como el de Agassiz) eran estrictamente creacionistas. Tras la expansión de las ideas evolucionistas después de 1859, el debate sobre la raíz única o múltiple de las variedades humanas retrocedió. Se desarrolló, no obstante, un poligenismo de corte evolutivo no exento de cierto halo de rebeldía al tratarse de una idea contraria a la interpretación ortodoxa del Génesis. La evolución poligénica sostenía que las diferentes razas humanas evolucionaron de forma independiente a partir de distintas especies de simios. Como mejor exponente de esta corriente, Carl Vogt sostenía que la diferencia entre negros y blancos es mayor que la que existe entre dos especies de simios lo que prueba que los negros son una especie separada de los blancos. A finales del siglo XIX, la mayoría de los

poligenistas científicos habían abandonado ya el creacionismo y comenzaron a adoptar formas poligenistas de evolución. Por ejemplo, Paul Broca en 1878 aceptó una forma de evolución poligenista al tiempo que el debate fue mutando desde concepciones puramente creacionistas a modelos que aceptaban algún tipo de proceso de evolución. Aunque Darwin fue un convencido defensor del monogenismo, la idea contraria de que las diferentes razas evolucionaron a partir de diferentes primates fue compartida por científicos de la talla de Alfred Wallace y Ernst Haeckel. Con el desarrollo de la teoría evolutiva, estas teorías perdieron presencia al imponerse la idea de que todos los miembros de la especie humana son descendientes de un mismo antepasado. El poligenismo fue muy criticado a principios del siglo XX por la Iglesia católica romana, y especialmente por el papa Pío XII en la encíclica *Humani generis* (1950), alegando que tales planteamientos son incompatibles con la doctrina del pecado original. Desde este punto de vista, ambas concepciones del mundo: monogenismo evolutivo y monogenismo teológico son ideas convergentes.

EUGENESIA

Íntimamente unida a la noción de desigualdad racial genéticamente determinada, se inició a mediados el siglo XIX una filosofía social que defiende la mejora de los rasgos hereditarios humanos mediante métodos selectivos. Francis Galton acuñó en 1865 el término de eugenesia para designar la ciencia de la mejora humana, cuyos fundamentos reposan sobre la asunción de la herencia como es el determinante principal de los atributos anatómicos, fisiológicos y del comportamiento. Como movimiento social, la eugenesia alcanzó su mayor popularidad en las primeras décadas del siglo XX, cuando fue promovida por gobiernos, instituciones y personas influyentes bajo el llamado "darwinismo social". Henry F. Osborn abogó por incrementar las tasas de reproducción entre personas con rasgos deseados (eugenesia positiva) o, como alternativa más propia del movimiento eugenésico, la deducción de las tasas reproductivas o la esterilización de las personas con rasgos menos favorables o no deseados (eugenesia negativa). Por sorprendente que hoy nos pueda parecer, muchos países promulgaron políticas eugenésicas activas que incluían: exámenes

genéticos, promoción de tasas diferenciales de natalidad, restricciones al matrimonio, esterilización obligatoria, abortos forzados o embarazos forzados. Las políticas eugenésicas en los Estados Unidos se implementaron por primera vez a principios del siglo XX y también tuvo efectos en Francia, Alemania y Gran Bretaña. Más tarde, en las décadas de 1920 y 1930, las propuestas eugenésicas de, entre otras, esterilizar a ciertos pacientes mentales se implementaron en otros países, incluida Bélgica, Suecia, Brasil, Canadá y Japón. Pero, sin duda, la cima de las pretensiones eugenésicas se alcanzó en el epicentro de la ideología nazi, a la búsqueda de una reserva genética pura de "raza nórdica" o "aria" y la eventual eliminación de las razas "no aptas" que desembocó en el holocausto.

Mucho antes de semejante resultado, autores como Franz Boas argumentaron que los defensores de la eugenesia sobrestimaban la influencia de la biología (Boas, 1912a y 1912b), alimentando el debate sobre el peso de la herencia frente a la influencia del ambiente cultural y los posibles efectos de la educación a la hora de superar carencias y modificar conductas. En clara oposición al movimiento eugenésico, la vieja ecuación de "fenotipo es igual a herencia más ambiente", ha servido para albergar una esperanza bien intencionada y filantrópica. Si el comportamiento, como parte del fenotipo, se modula por el ambiente (en nuestro caso el entorno cultural), acojámonos a él para albergar la esperanza de que, en un mejor ambiente social y cultural, todo ser humano, con independencia de nuestra ascendencia, puede progresar. Parapetados tras la ecuación, los movimientos humanistas rechazan frontalmente la falacia del determinismo biológico. Pero atención, todo experimenta su particular movimiento pendular. Tania Simoncelli afirmó en una publicación de 2003 del Programa de Población y Desarrollo del Hampshire College que los avances en el diagnóstico genético preimplantacional (DGP) están llevando a la sociedad a una "nueva era de eugenesia" y que, a diferencia de la eugenesia nazi, la actual está impulsada por el consumidor y se basa en el mercado, "donde los niños se consideran cada vez más como productos de consumo hechos a la medida". En 2014, la selección de genes (en lugar de la "selección de personas") fue posible gracias a los avances en la edición del genoma, lo

que a veces se denomina "nueva eugenesia", también conocida como "eugenesia del consumidor" o "eugenesia liberal".

TERCERA FASE. RECHAZO AL RACISMO CIENTÍFICO

Los avances científicos de la segunda mitad del siglo XX incidieron en la idea de que la variación física humana no encaja en un modelo racial de la humanidad y consecuentemente el concepto de raza no tiene validez biológica (Livingstone y Dobzhansky, 1962). En palabras de Valls (1980), "hoy, a los antropólogos lo que les preocupa no es definir y ordenar los grupos humanos, porque se han percatado que toda clasificación es arbitraria, incompleta y confusa, sino conocer las causas de su variabilidad". Esta nueva visión tomo fuerza tras la Segunda Guerra Mundial como reacción a los horrores del nazismo y el colonialismo, y la gran mayoría de la comunidad científica internacional termina por repudiar las ideas racistas (Sumner *et al*., 2022). Previamente, los trabajos de Franz Boas (1912a y 1912b) socavaron los fundamentos del pensamiento tipológico, demostrando que las medias de las variables morfométricas pueden cambiar de generación en generación y que el cráneo, un elemento esquelético central a la raciología, está expuesto a influencias externas y por tanto susceptibles de variar por factores no heredables. Este movimiento contrario a la visión tipológica de la variación humana culmina con la emergencia de la teoría sintética de la evolución (o neodarwinismo) y el auge de la genética de poblaciones que cimenta una concepción frecuencial de la variación humana. Ashley Montagu fue particularmente elocuente, especialmente en su obra *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*, al rechazar la naturaleza biológica de raza y argumentar que no se pueden establecer límites claros entre unos grupos humanos y otros; siempre se encuentra una gradación de transición de unos a otros (Montagu, 1942a). En 1950 la Unesco publicó varias declaraciones sobre los prejuicios raciales y el racismo, declarando que "la raza es menos un hecho biológico que un mito social" (1950: 138-139).

Resultado de todo este proceso histórico, a partir de los años sesenta del siglo XX se empezó a cuestionar muy seriamente todo tipo de

clasificaciones raciales. No obstante, durante un tiempo que podríamos llamar de transición entre la década de los setenta e inicios de los noventa del siglo XX, se siguieron usando las clasificaciones raciales como un instrumento de ordenación y comunicación, aun aceptando su carácter subjetivo. Valls (1980) sostiene que "las relaciones entre los grupos humanos y la variabilidad de sus caracteres no se podrían investigar a menos que se disponga de un sistema clasificatorio elemental", noción también recogida en la *Enciclopedia de Cambridge sobre la Evolución Humana* (Jones, Martin y Pilbeam, 1992). Como parte de una larga tradición de la antropología física francesa, la obra *Les Races humaines* de Henry Vallois (1976) culmina un modo de entender la variabilidad humana definida con base en "grupos humanos naturales, que muestran una serie de rasgos físicos, fisiológicos y patológicos hereditarios comunes, cualquiera que sea su lengua, hábitos o ciudadanía" (Vallois, 1976: 6). Vallois identifica cuatro grandes categorías raciales: los australoides, los leucodermos, los melanodermos y los xantodermos, susceptibles de dividirse en veintisiete razas.

De la mano de la nueva teoría sintética, el discurso antropológico sobre la diversidad humana reposa cada vez más en los principios evolutivos de mutación, deriva genética, migración y selección. Ante el hecho de que ciertos rasgos fenotípicos clásicos de la raciología siguen una distribución geográfica eminentemente latitudinal, la adaptación física y fisiológica al medio, principalmente la adaptación climática, emerge como un principio organizador para explicar la variación fenotípica humana, solapada con los efectos de procesos aleatorios acaecidos en la historia de las poblaciones (cuello de botella, mutaciones). Uno de los ejemplos más estudiados de variación y adaptación humana es el del color de la piel (Jablonski, 2012), ampliamente usado en las clasificaciones raciales. Se ha demostrado que la coloración cutánea es resultado de la cantidad de insolación recibida y por tanto tiene un carácter adaptativo y lábil, siendo el caso que los niveles de pigmentación de la piel han cambiado más de una vez en la evolución humana. En consecuencia, este carácter no tiene valor para determinar las relaciones filogenéticas entre los grupos humanos modernos (Jablonski y Chaplin, 2014). Esta hipótesis queda fortalecida por el hallazgo de pigmentaciones claras en neandertales a partir de ADN fósil

(Lalueza-Fox *et al.*, 2007). El metabolismo de las melaninas próximo al propio de pieles claras poco pigmentadas y cabellos rojizos se alcanza a través de mutaciones diferentes a las de las poblaciones actuales, confirmando el carácter adaptativo de la pigmentación de la piel. Procesos similares se aplican en la interpretación de la variación latitudinal y altitudinal de la forma del cuerpo y las proporciones corporales. La fisiología de la regulación térmica corporal determina, mediante ajustes en la relación superficie/volumen corporal, cuerpos más esbeltos y extremidades alargadas en lugares cálidos y secos, más aptos para disipar el calor. En el otro extremo, en climas fríos o en elevadas altitudes, son comunes los cuerpos más compactos que en el caso de las bajas temperaturas reducen la superficie corporal y retienen mejor el calor o aumentan la capacidad pulmonar para hacer frente una menor cantidad de oxígeno en el aire.

Paralelamente, en el contexto de una emergente biología molecular, los antropólogos de los años sesenta y setenta comenzaron a transformar la noción de los grupos raciales en la de poblaciones que se diferenciaban entre sí por sus frecuencias de expresión de genes compartidos. Cuando los científicos trataron de relacionar los patrones de distribución de los grupos sanguíneos (por el ejemplo, el grupo AB0) con los de las razas convencionales, no encontraron correlación alguna. Por el contrario, la variación de los rasgos genéticos sigue un patrón geográfico clinal (cambio gradual de los rasgos). Comparado con los análisis clásicos de proteínas (cadenas de aminoácidos), el análisis del ADN resulta más informativo, ya que no solo las secuencias codificantes del ADN presentan más variaciones que sus correspondientes proteínas, sino que, además, las secuencias no codificantes del ADN muestran un polimorfismo más amplio (Wainscoat *et al.*, 1986). Además, bajo la óptica de una genética mendeliana, los marcadores genéticos se heredan de manera independiente y presentan una distribución desigual que no concuerda con la distribución de las categorías raciales convencionales. Se concluye que la variación humana es generalmente continua, en lugar de discreta o "racial", y la mayor parte de dicha variación se produce dentro de los grupos raciales, no entre ellos (Lewontin, 1972; Lewis *et al.*, 2011). Las diferencias interpoblacionales solo representan una pequeña fracción de la

varianza total de las frecuencias alélicas. En la misma línea, la aplicación de los modelos de distancias genéticas indicó que la variación entre las categorías caucasoide, negroide y mongoloide es mucho menor que la variación dentro de ellas, a pesar de que existe una diferencia conspicua en algunos caracteres morfológicos como la pigmentación, la estructura facial y la textura del pelo (Nei, 1978). Emerge en esos años el consenso de que el concepto de raza no tiene validez biológica y por ende los intentos de clasificación racial en antropología física fueron perdieron credibilidad.

Quedaría muy incompleta esta evolución de las ideas sin considerar la aportación de la paleontología a los debates raciales basados en la biología de la humanidad viva. Franz Weidenreich fue pionero en la década de los años treinta del siglo XX en relacionar la variación de la humanidad actual con el registro fósil y en afirmar que esta variación politípica podía explicarse a través de un origen policéntrico. Tal esquema sostenía que los grandes grupos raciales habían surgido en focos geográficos distintos a través de un largo proceso evolutivo pero siempre interconectados de un flujo génico que había mantenido la integridad específica de *Homo sapiens*. Según sus tesis, las razas modernas del hombre actual: los australoides, los mongoloides, los caucasoides, los congoides (*Negroes*) y los capoides (bosquimanos hotentotes), se derivan de sus ancestros arcántropos (lo que hoy agrupamos bajo el taxón *Homo erectus*). Los australoides derivan de *Pithecanthropus*, los mongoloides de *Sinanthropus*, los caucasoides de *Homo heidelbergensis* y los negros del llamado en su época Hombre de Rodesia (hoy *Kabwe*). Desafortunadamente, esta manera de entender la evolución y el origen de diversidad humana se vio enturbiada con la publicación e interpretación de *The Origin of the Races*, de Carleton Coon en 1962. En su obra, Coon distinguía cinco grandes grupos raciales: caucasoide, mongoloide (incluidos los nativos americanos), australoide, congoide y capoide (bosquimanos del sur de África) a los que dotaba de una evolución virtualmente independiente (representado en un esquema en candelabro). Tal propuesta conmovió los cimientos de la nueva antropología física y fue fuertemente criticada y tachada de revitalizar ideas propias de un poligenismo trasnochado. Años después, Wolpoff, Wu y Thorne (1984) actualizaron los planteamientos de Weidenreich bajo el

llamado "modelo multirregional", al que incorporaron una creciente documentación fósil e intensificaron el papel del flujo génico intergrupal como una función integradora de la especie humana, cuyos orígenes se remontarían al menos a un millón de años. La confusión de los planteamientos policéntricos de Weidenreich y los supuestamente poligenistas de Coon (malinterpretados según algunos) llevó a la estigmatización injusta de los planteamientos multirregionalistas. El debate entre los partidarios de una evolución policéntrica de la variabilidad humana actual con los del emergente modelo conocido como "Eva Negra", partidario de un origen exclusivamente africano y reciente de la especie *Homo sapiens*, desembocó a lo largo de las dos últimas décadas del siglo XX en uno de los enfrentamientos más descarnados que ha vivido la paleoantropología.

Un análisis de Cann, Stoneking y Wilson (1987) del ADN mitocondrial de 147 personas de todo el mundo indicó que todos los linajes mitocondriales humanos confluyen en un ancestro común procedente de África —la renombrada Eva Negra—, en un tiempo relativamente reciente (hace entre 140 y 290 ka). Un resultado tan sorprendente, junto con una lectura distinta del registro fósil, llevo al rápido desarrollo de una alternativa al modelo multirregionalista (Stringer y Andrews, 1988). El modelo de un origen africano reciente propone que la especie *Homo sapiens* surgió en África en un origen geográficamente bien localizado —quizá por especiación alopátrica—, a partir de la cual tuvieron lugar sucesivos procesos de diversificación poblacional. Los análisis de marcadores genéticos uniparentales —ADN mitocondrial y cromosoma Y — sugerían una expansión mundial de los humanos modernos como una nueva especie: el conocido fenómeno "Out-of-Africa". Una reciente expansión de la joven especie *Homo sapiens* fuera de África habría dado lugar a la actual diversidad humana en su dispersión/adaptación a las diferentes regiones del planeta. Un correlato de este modelo es que la diferencia biológica entre poblaciones es, necesariamente, muy limitada, ya que la selección natural no ha tenido tiempo para actuar y generar diferencias mayores. Se comprueba que en la contraposición de modelos existe una relación entre la distancia biológica de las poblaciones (o, si se quiere, entre las razas) y el tiempo transcurrido desde su hipotética

divergencia. La vieja contraposición entre monogenismo y poligenismo se transformó en el debate en torno al tiempo de divergencia de las variantes geográficas humanas. El modelo de Eva Negra encaja a la perfección con una concepción monogenista. El modelo multirregional ha sido usado de forma torticera para justificar la separación de la humanidad en razas dado su temprana separación geográfica y temporal.

CUARTA FASE. CLINE[170] VS. SUBESTRUCTURA

A inicios del siglo XXI el debate sobre el origen de la diversidad humana parecía estar claramente decantado a favor del modelo de Eva Negra. La finalización del Proyecto Genoma Humano (2003) puso de manifiesto la similitud genética básica de todos los humanos, con el corolario sencillo de que todos nosotros somos idénticos en un 99,9% con respecto al ADN y que no existe una base genética para la raza. La idea de que la raza no es intrínseca al ser humano, sino una identidad creada, parecía quedar sólidamente ratificada.

Sin embargo, mientras que este modelo parecía sólidamente asentado, la situación ha vuelto a dar un vuelco gracias al gran impacto de las nuevas tecnologías. El posterior desarrollo de la genómica y su interacción con la biomedicina, junto con la incorporación de la paleogenómica, han despertado nuevos debates en torno a la naturaleza de la diversidad humana. El genoma humano abrió las puertas, entre otras muchas cosas, al estudio de la ascendencia humana gracias al acceso y manejo simultáneo de una enorme cantidad de marcadores genéticos. Tal masa de datos pueden utilizarse para clasificar con precisión a los humanos en poblaciones si se tienen en cuenta suficientes *loci*. La capacidad de definir la similitud en la ascendencia de dos individuos cualesquiera dependerá del número de polimorfismos utilizados para definir esa disimilitud y de las poblaciones que se comparan (Witherspoon *et al*., 2007). Los métodos de genotipado y los algoritmos computacionales avanzados permiten inferir los orígenes geográficos de los ancestros de una persona a partir de diferencias mínimas en la frecuencia acumulada de miles de variantes genéticas (alelos) (Borrell *et al*., 2021). Las grandes asociaciones de variación genética corresponden a regiones geográficas y poblaciones

específicas de África, Europa, Asia Oceanía y América, lo que sugiere que la ascendencia a nivel continental capta las mayores diferencias poblacionales en la variación genética. Es decir, la genómica actual detecta cierta asociación entre la composición genética de los grupos humanos y su origen geográfico. En la actualidad, es muy habitual el uso del término "*ancestry*" —traducido al castellano como ascendencia— para encuadrar las relaciones de origen, linaje y genealogía de la diversidad humana (Mathieson y Scally, 2020). El término "ascendencia" refleja el hecho de que la variación humana tiene una conexión con los orígenes geográficos de nuestros antepasados: con suficiente información sobre el ADN de una persona, los científicos pueden hacer una conjetura razonable sobre su ascendencia (o procedencia ancestral de partes de su genoma). A diferencia del término "raza", ascendencia se centra en comprender cómo se desarrolló la historia de una persona o una población, y no se limita a la categorización estática de los seres humanos en grupos (Chou, 2017). Específicamente, ascendencia genética hace alusión al subconjunto de caminos a través de los cuales el genoma de un individuo ha sido heredado. Diferentes porciones en el genoma pueden tener distintos caminos de herencia ya que los cromosomas parentales se entremezclan de nuevo durante la recombinación meiótica.

Con todo este nuevo bagaje, un descubrimiento relevante de los últimos años es la posibilidad de que los ancestros de las poblaciones humanas, especialmente las poblaciones africanas subsaharianas, conserven signos de estructuración. Es decir, la existencia de subconjuntos de variación genética con relativa profundidad temporal como consecuencia de factores como el tamaño finito de la población y la subdivisión geográfica. Rosenberg *et al*. (2002) observaron un patrón global de subestructura donde las poblaciones estudiadas se agrupaban en cinco grandes regiones continentales: África, América, Asia Oriental, Europa y Oceanía. Otros estudios también han observado patrones globales de subestructura cuando se consideran grupos geográficamente distantes (Shriner *et al*., 2018). La recuperación de datos paleogenómicos ha ampliado este escenario y los datos genómicos desmienten radicalmente el modelo de un reemplazamiento reciente panafricano propiciado por el modelo de Eva Negra. Además, un hecho de gran relevancia es el considerar que la

estructura genética humana en África está ampliamente correlacionada no solo con la geografía, sino, en menor medida, con la afiliación lingüística y la estrategia de subsistencia (por ejemplo, los cazadores-recolectores).

EL ORIGEN Y LA DIVERSIFICACIÓN BASAL DEL *HOMO SAPIENS*

África alberga más diversidad genética que cualquier otra parte del mundo (Cann, Stoneking y Wilson, 1987; Tishkoff *et al*., 2009; Skoglund *et al*., 2017; Bergström *et al*., 2021). Esto se refleja tanto en un mayor número de diferencias entre los genomas del África subsahariana que entre los genomas no africanos (Cann, Stoneking y Wilson, 1987; Ramachandran *et al*., 2005), como en el hecho de que la ascendencia encontrada fuera de África es en gran medida un subconjunto de la que se encuentra dentro de este continente (Tishkoff *et al*., 2009). En la actualidad, algunos de los linajes africanos más antiguos solo están presentes en poblaciones con censos relativamente pequeños, como los Khoe-San (koisan) del sur de África, los cazadores-recolectores de la selva central de África y los hadza de Tanzania (Schlebusch *et al*., 2012). La población con mayor diversidad genética es la de los biaka centroafricanos, a la que se suma además una historia de hibridación reciente. Estos datos indican que la diversificación basal humana tuvo lugar en África (aunque no se puede descartar completamente el Próximo Oriente). Datos procedentes de la arqueología que aluden a un origen policéntrico del Paleolítico medio africano (MSA: Middle Stone Age), junto con el hallazgo de los fósiles de Jebel Irhoud (Marruecos) y su reevaluación cronológica, han llevado a transformar la propuesta de la emergencia reciente de *Homo sapiens* (Hublin *et al*., 2017) y de un origen geográficamente bien localizado. Hoy se estima que los seres humanos anatómicamente modernos surgieron en África hace 300 ka, sin descartar una mayor antigüedad (Bergström *et al*., 2021). A pesar de las múltiples incertidumbres aun presentes, se acepta que la variación genética humana contemporánea es el resultado de una compleja historia evolutiva marcada por un origen disperso dentro de África, por la hibridación genética con otros homininos y por la sucesión de "efectos fundador" acaecida a medida que los humanos se dispersaron por los distintos continentes (Ramachandran *et al*., 2005; Deschamps *et al*.,

2016).

Lipson *et al*. (2020) sostienen que hace entre 250 y 300 ka años tuvo lugar en el continente africano la divergencia de al menos cuatro grandes linajes humanos que serán la base de la estructuración de las poblaciones humanas actuales. Hoy se distinguen como las grandes líneas de ascendencia humana las representadas por 1) las poblaciones de África meridional (lo que se han llamado "koisan"), 2) los cazadores-recolectores de las selvas centroafricanas (los antes llamados pigmeos, a su vez divididos en dos grandes subgrupos: los mbuti al este y los aka al oeste, 3) un gran grupo que corresponde a un linaje esteafricano que experimentará una gran diversificación dando origen a todos las poblaciones no africanas, tras el episodio de dispersión de hace unos 70-60 ka (el conocido "Out-of-Africa"), y 4) finalmente, un cuarto linaje representado por las poblaciones de África Occidental que Lipson *et al*. (2020) reconocen como un "linaje fantasma" (*ghost modern*), que bien podría corresponder con las poblaciones de África Occidental reconocidas por Bergström *et al*. (2021). La mencionada estructura poblacional de *Homo sapiens* es el esquema que manejamos actualmente, si bien los datos genómicos y paleontológicos se suceden a un ritmo trepidante y aún no se ha consolidado un modelo estable. Además, es sabido que en los últimos milenios se han producido en África movimientos de población (grupos que practican el pastoreo hacia el este de África, expansiones bantúes) que han alterado profundamente el mapa genético (Lipson *et al*., 2022). La carencia de paleogenomas africanos anteriores a los 13 ka dificulta el esclarecer los escenarios previos a estos grandes movimientos. Sin embargo, uno de los hechos biológicos más sobresalientes que se desprenden de esta nueva era investigadora es el desmoronamiento de la noción clásica del grupo racial negroide. Un primer paso fue la distinción del tipo capoide (cazadores-recolectores sudafricanos con leguas de chasquidos, llamados bosquimanos). Actualmente, la identificación de una ascendencia y personalidad propia en los cazadores-recolectores centroafricanos, los llamados pigmeos, desmoronan aún más la agrupación clásica de negroide. Decir negro no tiene significación racial alguna.

DIVERSIDAD DESPUÉS DEL OUT-OF-AFRICA

Antes de la paleogenómica, los modelos de la evolución de la diversidad humana se basaban en el análisis de la diversidad actual (aceptando implícitamente que tal esquema de variación siempre ha sido el mismo). De manera tácita, se unieron ambos episodios: el origen de la especie por especiación rápida y al poco tiempo un subconjunto de esta población salió de África iniciando su inmediata diversificación. La posibilidad de estudiar ADN antiguo (genomas) ha llevado al descubrimiento de estructuras poblacionales no identificables simplemente con el análisis de las poblaciones actuales. Se comprueba que al menos dos episodios evolutivos determinan la variabilidad humana. El primer episodio corresponde al origen de la especie *Homo sapiens* y su relación con las variedades humanas intraafricanas y el segundo episodio correspondiente a la salida (o salidas) de África (Out-of-Africa), que da lugar a la diversidad humana extraafricana actual. Episodio, por cierto, que se corresponde también con una intensa dispersión intraafricana (Lipson *et al*., 2020), una especie In-of-Africa.

No entraremos a discutir aquí el número de posibles éxodos desde África previos al evento de dispersión acontecido en torno a hace 60 ka que dio origen a la diversidad actual humana. En épocas anteriores, se documentan éxodos que acontecieron a favor de condiciones climáticas favorables pero que, a día de hoy, no se ha detectado su posible huella genética en las poblaciones actuales. Los fósiles extraafricanos de *Homo sapiens* más antiguos proceden de la cueva de Misliya, en Israel (datada en torno a 180 ka). Posteriores y más conocidos son los fósiles de las cuevas israelíes de Skhul y Qafzeh (datados hace entre 90 y 130 ka) y de al-Wusta en Arabia Saudí (datados en torno a 90 ka). Más allá del continente africano, se sugieren registros más tempranos, como fósiles chinos datados entre 80 y 113 ka, dientes de Sumatra datados en torno a 70 ka, fósiles craneales y mandibulares de al menos 50 ka de antigüedad de Laos y artefactos del norte de Australia datados, al menos, en 65 ka. Estos últimos merecen un comentario especial ya que se ha pretendido una ruta del sur costera que hubiese dado origen a estas poblaciones desde un núcleo de población anterior a la gran dispersión de los 60 ka. Las pruebas no parecen confirmar este extremo.

El primer episodio de diversificación del linaje esteafricano se detecta

en la división que dio origen, por un lado, a la llamada "ascendencia basal euroasiática" (Bergström *et al*., 2021), y por otro a la raíz del resto de las poblaciones euroasiáticas. El grupo basal euroasiático pudo originarse en Oriente Medio y norte de África y no hay indicios de que se hubiese hibridado con especies arcaicas. Por otro lado, el grupo que llamamos "la raíz del resto de las poblaciones euroasiáticas" fue el que experimento el evento de hibridación con los neandertales, y responsable de que todas las poblaciones humanas no subsaharianas llevemos en nuestros cromosomas un 2% de ascendencia neandertal. Tras la salida de África, la raíz euroasiática que hibrida con los neandertales pronto experimenta una nueva divergencia en dos grandes ramales: un ramal euroasiático occidental y un ramal euroasiático oriental. Será del ramal oriental del que divergirán, muy poco tiempo después, las poblaciones de Oceanía y las del este de Eurasia.

Desde un punto de vista biogeográfico, la dispersión del ramal oriental se acepta que tuvo lugar siguiendo dos rutas bien diferenciadas. Por un lado, la ruta meridional que ocupó el sudeste asiático y al antiguo continente pleistoceno de Sahul (masa continental que unía Australia con Nueva Guinea y Tasmania durante algunos periodos del Pleistoceno). Por otro la ruta septentrional que bordeó el lado norte de los Himalayas, alcanzando el noreste de Asia y posteriormente dispersándose hacia América a través del puente de Beringia (territorio que abarcaba el extremo oriental de Siberia, el oeste de Alaska y la mayor parte del mar de Bering) durante la última era glacial (Matsumura *et al*., 2019). Existe un viejo debate de si la ruta del norte y la ruta del sur se produjeron más o menos de forma contemporánea o si por el contrario las hicieron en momentos bien diferenciados (Mirazón Lahr y Foley, 1998). Se ha planteado en diversas ocasiones que la ruta del sur fue anterior y aconteció hace unos 65 ka, origen de los grupos de Andamán, Australia, Papúa y Jomon (Matsumura *et al*., 2019). En cualquier caso, son estas poblaciones orientales las que experimentarán en grado variable fenómenos más intensos de hibridación con distintos linajes de denisovanos[171], otorgándoles características propias en su ancestralidad.

¿Pueden estos grupos justificar una aproximación a la vieja idea de razas? Al fin y al cabo el trasfondo temporal es muy amplio y de haberse

mantenido aislados podríamos incluso apelar a la noción de subespecie geográfica. Sin embargo, todos los estudios genómicos detectan porcentajes elevados de ascendencia dispar, reflejo de multitud de eventos de hibridación. De nuevo, estos datos desafían firmemente la noción de raza como reflejo de discontinuidad. ¿Significa esto que no hay diversidad entre las poblaciones humanas actuales? Por supuesto que sí la hay, negarlo sería atentar contra la evidencia más palpable. Negar la existencia de razas no implica que no haya diversidad biológica entre las poblaciones de organismos que componen una especie, sino simplemente que esta variabilidad no se ajusta a los paquetes discretos etiquetados como "razas".

EL IMPACTO DE LA BIOMEDICINA

Actualmente, la biomedicina es quizá el ámbito investigador donde el uso de categorías "raciales" concentra un debate más intenso. Ya comentamos el hecho de que ciertas enfermedades presentan prevalencia diferencial según los grupos humanos y que estos grupos se corresponden, en cierto grado, a las tipificaciones raciales clásicas. En este sentido, se han identificado variantes genéticas específicas que contribuyen a las diferentes respuestas clínicas de los grupos raciales/étnicos (por ejemplo, en enfermedades comunes como el asma).

En opinión de algunos autores la consideración de grupos raciales/étnicos como categoría de trabajo se fundamenta en la posibilidad de mejorar el tratamiento de algunas enfermedades, un aspecto de indiscutible relevancia para las personas. La razón es clara: la raza/etnia también está directamente asociada a la ascendencia genética y, por tanto, indirectamente a las variantes genéticas que pueden afectar a la enfermedad (Borrell *et al*., 2021). Como señalan Bamshad *et al*. (2004), aunque considerar las diferencias genéticas entre las personas podría, por desgracia, reforzar los rasgos estereotipados de identidades raza/etnia, explorar la influencia genética sobre los rasgos comunes relacionados con la salud también podría ser beneficioso para los seres humanos, al redundar en mejores estrategias de prevención y opciones de tratamiento en infecciones, enfermedades cardíacas y cáncer. La frecuencia y el

alcance de los efectos de las variantes genéticas asociadas con el riesgo de enfermedad pueden variar entre poblaciones. Por tanto, la capacidad predictiva de riesgo de enfermedad estimada sobre la base de estudios de prevalencia en un grupo humano concreto puede ofrecer valores significativamente diferentes cuando se aplica a otros grupos humanos. Las puntuaciones de riesgo poligénico derivadas de estudios de poblaciones con ascendencia europea tienen menos poder predictivo cuando se aplican a poblaciones no europeas. Por ejemplo, la puntuación de riesgo de cáncer de mama es aproximadamente un tercio en las mujeres de raza negra que en las de ascendencia europea.

Encontramos aquí un factor que incide primordialmente en la mera utilidad práctica, al margen de consideraciones morales. Simultáneamente, tal circunstancia en cierto modo revitaliza el uso de la palabra "raza" y da lugar a un renovado debate sobre la realidad biológica de la discontinuidad genética entre los grupos humanos. Esta tensión pone de manifiesto la urgente necesidad de determinar las relaciones entre la raza/etnia, los patrones de variación genética humana y las inferencias de la ascendencia individual, razones en torno a las que se ha generado una abundante literatura en las ciencias de la salud. Raza, etnia y ascendencia tienen una relación semántica compleja y entrelazada que exige un análisis matizado. Aunque la raza/etnia se correlaciona con la ascendencia genética, capta información diferente. La raza y la etnia son identidades autoadscritas o socialmente atribuidas y a menudo son "asignadas" por la policía, el personal de los hospitales u otras personas en función de las características físicas. La ascendencia genética es el origen genético de la población. Aunque la raza/etnia puede captar información sobre la probable presencia de ciertas variantes genéticas, la ascendencia es un mejor predictor. Sin embargo, Borrell *et al*. (2021) sostienen que ambas variables (raza/etnia y ascendencia genética) son importantes y complementarias en la investigación biomédica y en la práctica clínica. Los descriptores como la raza o la etnia solo captan parte de la información ancestral sobre los factores biológicos y ambientales que influyen en las características fenotípicas (Bamshad *et al*., 2004).

En un terreno similar, hay situaciones donde se han elaborado algoritmos numéricos que permiten matizar la toma de decisiones. Por

ejemplo, las ecuaciones predictivas sobre receptividad de un trasplante. En estas ecuaciones se debate la relevancia de que uno de los parámetros que la ecuación se relacione directamente con la raza o ascendencia. No se trata solo de una definición antropológica de la persona o del grupo humano, más o menos matizada por unos principios éticos. Se trata de que la realidad biológica subyacente a lo que hemos llamado raza o ascendencia tenga un verdadero peso en la predicción o en la toma de decisiones clínicas. Como un corolario importante, la consideración de raza/etnia puede ser un factor que favorezca a los grupos previamente marginalizados, al aumentar sus opciones de diagnóstico y/o tratamiento. Según Borrell *et al*. (2021), los científicos y los médicos deben seguir utilizando las categorías raciales/étnicas para abordar y eliminar las desigualdades de salud hasta que se disponga de mejores predictores. Para otros, la estimación y uso de la ascendencia perpetúa la ciencia de la raza y contribuye a la supremacía blanca, entendida como los sistemas sociales construidos racialmente que privilegian a los blancos, con mecanismos sistémicos incrustados en las instituciones, incluidas la ciencia y la academia (DiGangi y Bethard, 2021).

Tensiones similares en torno al uso de raza, etnia o ascendencia se encuentran también en la práctica forense. La tensión podría resumirse en dos actitudes: la de aquellos que quieren conocer las fuerzas culturales, ambientales y evolutivas que dan forma a la diversidad genotípica y fenotípica, y su patrón de la variación humana global, y aquellos que usan dicha investigación para forzar tipológicamente a las personas en grupos raciales. Lo primero es ciencia antropológica en cuanto a descubrir más sobre lo que significa ser humano; lo segundo no es más que ciencia de la raza (DiGangi y Bethard, 2021).

NOTA FINAL

Es frecuente encontrar llamamientos a que profesionales de la ciencia, genetistas, antropólogos, forenses, etc., asuman la responsabilidad de difundir y sostener los siempre móviles conocimientos científicos ante un mundo de internet y redes sociales donde cabe la divulgación de mala información, desinformación y verdades a medias. Hoy, como ayer, los

conocimientos científicos contrastados se combinan de forma torticera, se retuercen y deforman con tal de dar justificación al odio racial. Pongamos un ejemplo. Los defensores de "la derecha alternativa" (*the alternative right —alt-right—*, en inglés) han afirmado, correctamente, que muchas personas con ascendencia europea y asiática han heredado entre un 1 y un 4% de su ADN de ancestros neandertales, y que los de ascendencia africana no tienen esa herencia neandertal. También tienen razón al decir que los neandertales tenían volúmenes encefálicos más grandes que los humanos anatómicamente modernos. Basándose en estos hechos, algunos dentro de la *alt-right* han afirmado que los europeos y asiáticos tienen una inteligencia superior porque han heredado cerebros más grandes de sus ancestros neandertales. Es el colmo. Hasta hace apenas unos años, para muchos decir "neandertal" era sinónimo de primitivo, atrasado, inferior. La ideología que antes usaba la supuesta inferioridad de los neandertales para sentirse superior, hoy usa a los neandertales para su casusa de supremacismo blanco. ¡Extraordinario!

Ante ejemplos como estos urge el considerar los hechos tal y como se presentan, con argumentos científicos sólidos y bien estructurados para evitar extrapolaciones sin fundamento. En otras palabras, no hay que tener miedo a estudiar, explorar y decir lo que la investigación rigurosa, leal y consciente desvele sobre nuestra diversidad y ascendencia. Como señala Reich (2018), se corre el riesgo de que manipuladores y charlatanes utilicen la ciencia para extrapolar o llevar las cosas a sus posiciones sencillamente racistas. Reconocer la diversidad es una cosa y el racismo, entendido como la exacerbación del sentido racial de un grupo étnico que suele motivar la discriminación o persecución de otro u otros con los que convive (Moliner, 2001), es otra muy distinta. Por eso, se da la circunstancia de que en sociedades que arrastran un cierto complejo de culpabilidad por pasadas y recientes actitudes segregacionistas (Estados Unidos es el ejemplo mejor conocido; Edge, 2020), esquivan el uso de la palabra "raza", mientras que aquellas sociedades más desacomplejadas hacen uso de ella —al menos en el lenguaje cotidiano— sin que ello conlleve necesariamente una carga excluyente.

En todos los debates sobre el concepto de raza, su existencia biológica y su clasificación siempre se entrelazan dos universos. Por un lado, el

análisis de la variación en las diferencias físicas y genéticas objeto de conocimiento científico. Y por otro, todo el universo relacionado con la identidad, atributo que los seres humanos necesitamos en nuestra existencia, por lo que se busca con tanto ahínco como la comida o el cobijo. La experiencia parece dictar que la mejor manera de ganar o adquirir identidad es comparándote con el otro y señalando las diferencias. La cultura humana tiene una clara tendencia a distinguir entre nosotros y ellos. Y a partir de ahí todo el universo de intereses y prejuicios sobre la identidad personal y de grupo. Por eso se afirma que "raza" resulta "una invención humana cuyos criterios de diferenciación no son universales ni fijos, sino que se han utilizado siempre para gestionar la diferencia" (Benn Torres, 2019). Bien mirado, desde un punto de vista estrictamente biológico, la discusión sobre el concepto de raza no tiene un gran recorrido. Para una ideología no racista, la clasificación de la diversidad humana se puede inscribir en un marco puramente evolutivo y en un debate puramente técnico. El debate sobre la existencia o no de razas en la especie humana tiene una amplia extensión —consecuencias o implicaciones en diversos campos y en lo abominable de las acciones racistas—, pero tiene poco alcance teórico. Coincido plenamente con Washburn (1963) cuando afirma que, en el terreno de la biología, el concepto de "raza" tiene poca profundidad intelectual. Cosa bien distinta es la sociología de la raza y el racismo.

El reto permanente en la historia de las civilizaciones es tratar a cada ser humano como un individuo de pleno derecho natural y civil, independientemente de cualquier otra consideración.

AGRADECIMIENTOS

Al doctor Miguel Ángel Puig-Samper y a la doctora Consuelo Naranjo Orovio por su ofrecimiento a participar en este volumen. Mi agradecimiento al dr. Antonio García Tabernero por la lectura crítica del manuscrito.

BIBLIOGRAFÍA

Bamshad, M. *et al.* (2004): "Deconstructing the relationship between genetics and race", *Nature Reviews Genetics*, vol. 5, nº 8, pp. 598-609.

Benn Torres, J. (2019): "Anthropological perspectives on genomic data, genetic ancestry, and race", *American Journal of Physical Anthropology*, nº 171, pp. 74-86.

Bergström, A. *et al.* (2021): "Origins of modern human ancestry", *Nature*, vol. 590, nº 7845, pp. 229-237.

Boas, F. (1912a): *The real race problem from the point of view of anthropology*, Nueva York, The National Association for the Advancement of Colored People.

— (1912b): "Changes in the bodily form of descendants of immigrants", *American Anthropologist*, vol. 14, pp. 530-562.

Blumenbach, J. F. (1775): *De generis hvmani varietate nativa*, North Charleston, Nabu Press.

Borrell, L. N. *et al.* (2021): "Race and genetic ancestry in medicine: A time for reckoning with racism", *New England Journal of Medicine*, vol. 384, nº 5, pp. 474-480.

Cann, R. L.; Stoneking, M. y Wilson, A. C. (1987): "Mitochondrial DNA and human evolution", *Nature*, vol. 325, nº 6099, pp. 31-36.

Caspari, R. (2018): "Polygenism", *The International Encyclopedia of Biological Anthropology*, nº 1-2, https://doi.org/10.1002/9781118584538.ieba0579

Caulfield, T. *et al.* (2009): "Race and ancestry in biomedical research: Exploring the challenges", *Genome Medicine*, vol. 1, p. 8.

Coon, C. (1962): *The origin of races*, Nueva York, Alfred A. Knopf.

Cunha, E. y Ubelaker, D. H. (2020): "Evaluation of ancestry from human skeletal remains: A concise review", *Forensic Sciences Research*, vol. 5, nº 2, pp. 89-97.

Chou, V. (2017): "How Science and Genetics are Reshaping the Race Debate of the 21st Century", Harvard University, https://bit.ly/3tTMC5P

Darabant, A. S.; Borza, D. y Danescu, R. (2021): "Recognizing Human Races through Machine Learning: A Multi-Network, Multi-Features Study", *Mathematics*, vol. *9*, p. 195.

Deschamps, M. *et al.* (2016): "Genomic signatures of selective pressures and introgression from archaic hominins at human innate immunity genes", *American Journal of Human Genetics*, vol. 98, nº 1, pp. 5-21.

DiGangi, E. A. y Bethard, J. D. (2021): "Uncloaking a Lost Cause: Decolonizing ancestry estimation in the United States", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 175, pp. 422-436.

Edge, L. (2020): "Science has a racism problem", *Cell*, vol. 181, pp. 1443-1444.

Fullwiley, D. (2008): "The biologistical construction of race: 'Admixture' technology and the new genetic medicine", *Social Studies of Science*, vol. 38, pp. 695-735.

Gould, S. J. (1981): *The mismeasure of man* (1ª ed.), Nueva York, W. W. Norton and Co.

Hublin, J. J. *et al.* (2017): "New fossils from Jebel Irhoud, Morocco and the pan-African origin of *Homo sapiens*", *Nature*, vol. 546, nº 7657, pp. 289-292.

Jablonski, N. G. (2012): *Living color: The biological and social meaning of skin color*, Los Angeles, University of California Press.

Jablonski, N. G. y Chaplin, G. (2014): "The evolution of human skin coloration", *Journal of Human Evolution*, vol. 39, pp. 57-106.

Jones, J. S.; Martin, R. y Pilbeam, D. (eds.) (1992): *The Cambridge Encyclopedia of Human Evolution*, Nueva York, Cambridge University Press.

Lalueza-Fox, C. *et al.* (2007): "A melanocortin 1 receptor allele suggests varying pigmentation among Neanderthals", *Science*, vol. 318, nº 5855, pp. 1453-1455.

LEE, S. M. (1993): "Racial classifications in the US census: 1890-1990", *Ethnic and Racial Studies*, vol. 16, pp. 75-94.

LEWIS, J. E. *et al.* (2011): "The Mismeasure of Science: Stephen Jay Gould versus Samuel George Morton on Skulls and Bias", *PLOS Biology*, vol. 9, nº 6.

LEWONTIN, R. C. (1972): "The apportionment of human diversity", *Evolutionary Biology*, vol. 6, pp. 381-398.

LIPSON, M. *et al.* (2020): "Ancient West African foragers in the context of African population history", *Nature*, vol. 577, nº 7792, pp. 665-670.

— (2022): "Ancient DNA and deep population structure in sub-Saharan African foragers", *Nature*, vol. 603, pp. 290-296.

LIVINGSTONE, F. B. y DOBZHANSKY, T. (1962): "On the non-existence of human races", *Current Anthropology*, vol. 3, pp. 279-281.

MATHIESON, I. y SCALLY, A. (2020): "What is ancestry?", *PLoS Genet*, vol. 16, nº 3.

MATSUMURA, H. *et al.* (2019): "Craniometrics Reveal 'Two Layers' of Prehistoric Human Dispersal in Eastern Eurasia", *Scientific Reports*, vol. 9, p. 1451.

MOLINER, M. (2001): *Diccionario de uso del español* (2ª ed.), Madrid, Gredos.

MONTAGU, A. (1942a): *Man's most dangerous myth: The fallacy of race*, Nueva York, Columbia University Press.

— (1942b): "The Genetical theory of race, and anthropological method", *American Anthropologist*, vol. 44, pp. 369-375.

MIRAZÓN LAHR, M. y FOLEY, R. A. (1998): "Towards a theory of modern human origins: geography, demography, and diversity in recent human evolution", *American Journal of Physical Anthropology*, vol. 107, nº S27, pp. 137-176.

NEI, M. (1978): "The theory of genetic distance and evolution of human races", *Japanese Journal of Human Genetics*, vol. 23, pp. 341-369.

PRADO-MARTÍNEZ, J. *et al.* (2013): "Great ape genetic diversity and population history", *Nature*, vol. 499, nº 7459, pp. 471-475.

RAMACHANDRAN, S. *et al.* (2005): "Support from the relationship of genetic and geographic distance in human populations for a serial founder effect originating in Africa", *Proceedings of the National Academy of Sciences*, vol. 102, nº 44, pp. 15942-15947.

REICH, D. (2018): "How Genetics Is Changing Our Understanding of 'Race'", *The New York Times*, 23 de marzo.

ROSENBERG, N. A. *et al.* (2002): "Genetic structure of human populations", *Science*, vol. 298, nº 5602, pp. 2381-2385.

SÁNCHEZ ARTEAGA, J. M. (2007): "La racionalidad delirante: el racismo científico en la segunda mitad del siglo XIX", *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatria*, vol. 27, nº 2, pp. 383-398.

SARICH, V. y MIELE, F. (2004): *Race: The Reality of Human Differences* (1ª ed.), Nueva York, Routledge.

SCHLEBUSCH, C. M. *et al.* (2012): "Genomic variation in seven Khoe-San groups reveals adaptation and complex African history", *Science*, vol. 338, nº 6105, pp. 374-379.

SHAPIRO, H. L. (1959): "The history and development of physical anthropology", *American Anthropologist*, vol. 61, pp. 371-379.

SHRINER, D. *et al.* (2018): "Genetic Ancestry of Hadza and Sandawe Peoples Reveals Ancient Population Structure in Africa", *Genome Biology and Evolution*, 10, pp. 875-882.

SIMONCELLI, T. M. (2003): *Pre-Implantation Genetic Diagnosis: Ethical Guidelines for Responsible*

Regulation, Sevilla, The International Centre for Technology Assessment.

Skoglund, P. *et al.* (2017): "Reconstructing Prehistoric African Population Structure", *Cell*, vol. 171, pp. 59-71.

Stringer, C. B. y Andrews, P. (1988): "Genetic and fossil evidence for the origin of modern humans", *Science*, vol. 239, nº 4845, pp. 1263-1268.

Stuurman, S. (2000): "François Bernier and the invention of racial classification", *History Workshop Journal*, vol. 50, pp. 1-21.

Sumner, D. R. *et al.* (2022): "Racism, structural racism, and the American Association for Anatomy: Initial report from a task force", *The Anatomical Record*, nº especial, pp. 1-16.

Vallois, H. V. (1976): *Les races humaines*, París, FeniXX.

Takezawa, Y. (2012): "Problems with the terms: 'Caucasoid', 'Mongoloid' and 'Negroid'", *Zinbun*, vol. 43, pp. 61-68.

Takezawa, Y. I.; Smedley, A. y Wade, P. (2020): "Race", *Encyclopedia Britannica*, 23 de noviembre, https://www.britannica.com/topic/race-human

Tetushkin, E. Y. (2001): "Genetics and the origin of human 'races'", *Russian Journal of Genetics*, vol. 37, nº 8, pp. 853-867.

Tishkoff, S. A. *et al.* (2009): "The genetic structure and history of Africans and African Americans", *Science*, vol. 324, nº 5930, pp. 1035-1044.

Valls, A. (1980): *Introducción a la Antropología: fundamentos de la evolución y de la variabilidad biológica del hombre*, Barcelona, Labor.

Unesco and its Programme (1950): "The Race Question," París, Biblioteca digital, pp. 2-3, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000128291

Wainscoat, J. *et al.* (1986): "Evolutionary relationships of human populations from an analysis of nuclear DNA polymorphisms", *Nature*, vol. 319, pp. 491-493.

Washburn, S. L. (1963): "The study of race", *American Anthropologist*, vol. 65, nº 3, pp. 521-531.

Witherspoon, D. J. *et al.* (2007): "Genetic similarities within and between human populations", *Genetics*, vol. 176, pp. 351-359.

Wolpoff, M. H.; Wu, X. y Thorne, A. G. (1984): "Modern *Homo sapiens* origins: a general theory of hominid evolution involving the fossil evidence from East Asia", en Smith, F. H. y Spencer F. (eds.), *The origins of modern humans: a world survey of the fossil evidence*, Nueva York, Alan R. Liss, pp. 411-483.

PERFILES BIOGRÁFICOS

Bárbara Abadía-Rexach. Es una mujer negra puertorriqueña, comunicadora cimarrona, antropóloga activista, lideresa antirracista y afrofeminista. Posee un bachillerato en Comunicación Pública y una maestría en Teoría e Investigación de la Comunicación, de la Universidad de Puerto Rico, y un doctorado en Antropología de la Universidad de Texas, en Austin. Abadía-Rexach es profesora asistente de Afrolatinidades en el Departamento de Estudios Latinos de la Universidad Estatal de San Francisco, California. Su trabajo explora la racialización desde diferentes producciones culturales en Puerto Rico y sus diásporas, y dentro de las comunidades *latinxs* en los Estados Unidos. Autora de *Musicalizando la raza. La racialización en Puerto Rico a través de la música* (2012). Ha publicado en revistas académicas nacionales e internacionales. Es organizadora comunitaria de Colectivo Ilé y miembro del Black Latinas Know Collective. Es también productora y moderadora del programa de radio *Negras* en Cadena Radio Universidad de Puerto Rico. Colaboradora de la plataforma digital española Afroféminas y del proyecto periodístico feminista y solidario puertorriqueño Todas.

María del Carmen Baerga Santini. Es catedrática del Departamento de Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras. Además de sus tareas docentes, ha trabajado como coordinadora del Programa Graduado de Historia y como decana auxiliar de Estudio Graduados de la Facultad de Humanidades. Inició su carrera como investigadora en el Centro de Estudios de la Realidad Puertorriqueña (CEREP), en donde trabajó como asistente de investigación mientras completaba su Bachillerato en Historia en el Recinto de Río Piedras. Obtuvo su maestría y doctorado en la Universidad del Estado de Nueva

York en Binghamton. Trabajó en el Proyecto de Estudios de la Mujer en la UPR-Cayey y en la Universidad del Sagrado Corazón, donde dirigió el Centro de Investigaciones Académicas. Cuenta con numerosas publicaciones sobre los temas de género, raza y sexualidad. Es la autora del libro *Negociaciones de sangre: dinámicas racializantes en el Puerto Rico decimonónico*, publicado por la Editorial Iberoamericana Vervuert. Actualmente, se encuentra acabando un manuscrito de un libro titulado tentativamente *Crónicas innobles: Historias de la sexualidad en Puerto Rico*.

Heather Cateau. Es profesora titular de Historia del Caribe en el campus de San Agustín de la Universidad de las Indias Occidentales y actual decana de la Facultad de Humanidades y Educación. Ha sido directora del Departamento de Historia y decana de la mencionada Universidad. Sus investigaciones se han centrado en una revisión de los sistemas de plantación y esclavitud en el Caribe. Entre sus publicaciones, se encuentran *Turning Tides Caribbean Intersections in the Americas and Beyond*, coeditado con Milla Riggio; *Beyond Tradition, Reinterpreting the Caribbean Historical Experience*, coeditado con Rita Pemberton; *The Caribbean in the Atlantic World*, coeditado con John Campbell, y *Capitalism and Slavery Fifty Years Later*, coeditado con Selwyn Carrington. Ha sido becaria visitante en la Universidad de Iowa y en la Universidad de Cambridge. Fue presidenta del Comité de Reparaciones de Trinidad y Tobago de 2020 a 2021 y es la actual presidenta de la Asociación de Historiadores del Caribe. Ha formado parte de varios equipos internacionales de investigación y técnicos. Su interés por la museología propició la formación de un comité directivo para impulsar los estudios museísticos en la Universidad de las Indias Occidentales. También ha sido miembro del Consejo del Museo Nacional y la Galería de Arte de Trinidad y Tobago.

Jorge Duany. Es director del Instituto de Investigaciones Cubanas y Catedrático de Antropología en la Universidad Internacional de la Florida en Miami. Nacido en Cuba y criado en Panamá y Puerto Rico, anteriormente se desempeñó como decano interino de la Facultad de

Ciencias Sociales y catedrático de Antropología en la Universidad de Puerto Rico en Río Piedras. Ha escrito extensamente sobre migración, etnicidad, raza, nacionalismo y transnacionalismo en el Caribe y los Estados Unidos. Ha publicado 22 libros, entre ellos, *Cuba and Puerto Rico: Transdisciplinary Approaches to History, Literature, and Culture* (en prensa); *How the United States Racializes Latinos: White Hegemony and Its Consequences* (2016) y *Un pueblo disperso: Dimensiones sociales y culturales de la diáspora* cubana (2014).

Roraima Estaba. Es doctoranda en Historia Contemporánea por la Universidad Complutense de Madrid. Máster en Ciencias Políticas por la Universidad Simón Bolívar (Venezuela) y licenciada en Ciencias Políticas por la Universidad Central de Venezuela. Profesional y académicamente se ha dedicado a los derechos de los pueblos indígenas y afrodescendientes en América Latina. Sus líneas de investigación más recientes se centran en la movilidad social y la ciudadanía de los grupos étnicos en Latinoamérica, el análisis de discurso y las migraciones, con especial énfasis en los siglos XVIII al XXI. Ha colaborado en varios proyectos europeos H2020, así como en el proyecto MINECO (RTI2018-094305-B-I00), "El orden y sus retos en el Circuncaribe hispánico, 1791-1960", del IH-CSIC. Su tesis doctoral versa sobre los discursos y prácticas de la élite de los pardos por la igualdad de derechos en el Circuncaribe hispano (1790-1821).

Andrea Guerrero. Es licenciada en Ciencias Sociales por la Universidad de Nariño (Colombia), maestra en Historia de América Latina por la Universidad Pablo de Olavide (España), doctora en Humanidades (línea en Historia) por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa (México). Realizó una estancia postdoctoral en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (México). Actualmente es becaria del Programa de Becas Posdoctorales de la UNAM, en el Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe (CIALC)-UNAM. Becaria del programa de becas posdoctorales en la UNAM. Asesorada por la doctora Magdalena Vences. Además, es cofundadora de la Red Iberoamericana de Historiadoras. Sus últimas publicaciones son *De esclavizados a traductores. La catequización*

de africanos en el Colegio Jesuita de Cartagena de Indias, *La imagen de las personas racializadas y la construcción del sujeto negro: el racismo y la agencia través de la mirada de los viajeros en el siglo XIX colombiano* y *Bolsas mandingas en Cartagena de Indias durante el siglo XVII*. En la actualidad, Andrea Guerrero se encuentra preparando el libro *Más allá del corazón de las tinieblas*.

Aline Helg. Es profesora emérita de Historia en la Universidad de Ginebra (Suiza), donde enseñó desde 2003. Entre 1989 y 2003 fue profesora de Historia de América Latina en la Universidad de Texas en Austin. Ha investigado y publicado extensamente sobre Cuba, Colombia, la diáspora africana en las Américas, las relaciones raciales y las teorías raciales comparadas, la esclavitud y la postesclavitud, así como sobre los procesos de independencia y de construcción nacional en América Latina. Entre sus libros, figuran *Civiliser le peuple et former les élites. L'éducation en Colombie, 1918-1957* (1984); *Our Rightful Share: The Afro-Cuban Struggle for Equality, 1886-1912* (1995); *Liberty and Equality in Caribbean Colombia, 1770-1835* (2004), *Slave No More: Self-Liberation before Abolitionism in the Americas* (2019). Todos han sido publicados en una traducción al español. También coeditó con Claude Auroi *Latin America 1810-2010: Dreams and Legacies* (2012).

Agnes Lugo-Ortiz. Es puertorriqueña y profesora de Literatura y Estudios Culturales Caribeños y Latinoamericanos en la Universidad de Chicago (Estados Unidos), en donde también es cocoordinadora del equipo de investigación sobre Cultura Visual y Esclavitud. Es autora de *Identidades imaginadas: Biografía y nacionalidad en el horizonte de la guerra (Cuba, 1860-1898)* y coeditora de *Herencia: The Anthology of US Hispanic Writing*, *En otra voz: Antología de la Literatura Hispana de los Estados Unidos*, y *Recovering the US Hispanic Literary Heritage,* volume V, así como de numerosos ensayos sobre las literaturas y culturas visuales de América Latina y el Caribe en los siglos XIX y XX. En la actualidad prepara una monografía sobre las culturas visuales de la esclavitud en Cuba durante el periodo de la gran plantación esclavista, en relación con sus redes transamericanas y transatlánticas. Vinculado a este proyecto,

coeditó en colaboración con Angela Rosenthal la colección *Slave Portraiture in the Atlantic World* (Cambridge, 2013).

Myriam Moïse. Es profesora asociada de Inglés y Estudios de Género y vicepresidenta de Relaciones Internacionales en la Université des Antilles (Guadalupe y Martinica). Es doctora en Estudios Anglófonos por la Paris Sorbonne University y doctora en Literaturas en Inglés por la University of the West Indies. Sus campos de investigación incluyen los estudios de género, los estudios culturales y el análisis del discurso, con especial atención a las creaciones literarias y artísticas de las mujeres caribeñas de ascendencia africana. Su investigación ha sido financiada por varias becas en Europa y Estados Unidos: Universidad de Nueva York, Universidad de Brown, University College de Londres y Fulbright, en la Universidad de Emory. Su obra más reciente fue publicada en una colección titulada *Border Transgression and Reconfiguration of Caribbean Spaces*, coeditada con Fred Réno (2020, Palgrave MacMillan). Está muy comprometida con el desarrollo de proyectos educativos y de investigación en colaboración en la región del Gran Caribe. Es secretaria general de Universities Caribbean, el consorcio de universidades e institutos de investigación del Caribe. Participa en varios proyectos de investigación como *Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World* (www.conneccaribbean.com). Es miembro ejecutivo de la Asociación de Estudios del Caribe (CSA) y asesora de francés para el Consejo de Exámenes del Caribe (CXC) en Barbados.

Consuelo Naranjo Orovio (ed.). Es profesora de investigación del Instituto de Historia, del Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Ha sido directora del IH y del CCHS-CSIC. Investigadora principal de numerosos proyectos de investigación nacionales y europeos con financiación pública y de la Red de Estudios comparados del Caribe y Mundo Atlántico. El último, *Connected Worlds: The Caribbean, Origin of the Modern World* (RISE, 2019-2024). Es miembro correspondiente extranjera de distintas academias: Academia de la Historia de Cuba, Academia Mexicana de Ciencias, Academia Dominicana de la Historia y AcademiaNet. Sus investigaciones se centran en la historia social y cultural del Caribe

contemporáneo: identidad, procesos de racialización, relaciones culturales y científicas, y migraciones y exilios entre España y América. Añadimos últimas publicaciones son *Historia de las Antillas* (2009-2014); *Historia mínima de las Antillas. Las Antillas hispanas y las Antillas británicas. Dos modelos de colonización en el Caribe* (2017); *Esclavitud y diferencia racial en el Caribe hispano* (2017); *The Caribbean, Origin of the Modern World* (2020); *Slavery and the African Cultural Legacy in the Caribbean* (2020 y 2022); *Cartas con historia: Pedro Henríquez Ureña entre América y España* (2021); *Los márgenes de la esclavitud: resistencia, control y abolición en el Caribe y América Latina* (2021); *Migraciones antillanas: trabajo, desigualdad y xenofobia* (2021). Ha realizado estancias de investigación en distintos países americanos como la República Dominicana, Puerto Rico, Cuba, Costa Rica, México, Brasil, Estados Unidos, Chile, Colombia, y en varios países de Europa. Es miembro de varios consejos de redacción y consejos asesores de revistas internacionales. Fue directora de Revista de Indias, y desde 2019 es directora de *Culture & History Digital Journal*.

Giuseppe Patisso. Enseña Historia moderna y metodología de la investigación histórica en la Universidad de Salento (Italia). Es miembro del consejo de doctorado en Ciencias Humanas y Sociales del Departamento de Historia, Sociedad y Estudios Humanos de la misma Universidad y miembro del Consejo de Redacción de la revista científica *Itinerari di Ricerca Storica*. Es profesor honorario en las universidades de León, Alcalá y Oporto, y ha sido ponente en congresos nacionales e internacionales. Sus intereses de investigación incluyen la historia de los derechos humanos en la Edad Moderna, la historia del comercio atlántico, la esclavitud de los africanos (siglos XVI-XVIII) y, en particular, la legislación esclavista que apareció en las colonias europeas de ultramar a partir del siglo XVI. También se ocupa de la historia de los imperios coloniales en América entre los siglos XVI y XVIII. En particular, ha realizado estudios sobre la evolución sociopolítica y religiosa de parte de las posesiones francesas en América del Sur (la llamada Francia Antártica) y América del Norte (Nouvelle France), publicando varias contribuciones sobre esta línea de investigación.

José Luis Peset. Es historiador de la medicina y de la ciencia. Estudió Medicina y Cirugía en Valencia, se doctoró en la Universidad de Salamanca y ha trabajado en el Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Se ha interesado por la historia del saber médico y biológico, también por el pasado de las instituciones docentes. Así, por Cesare Lombroso o Philippe Pinel y, entre todo, por la historia de las universidades, las expediciones científicas a América o el Colegio de Minería de México. Desde la historia social y cultural, se ha preocupado por la diferencia y la marginación, así como por las enfermedades epidémicas y mentales. Entre sus libros es posible destacar *Ciencia y marginación*; *Ciencia y libertad*, o bien *Las heridas de la ciencia*; también, *La Universidad española*, con Mariano Peset, y *Estudiantes de Alcalá*, con Elena Hernández Sandoica. Ha sido presidente del Bureau del Comité Internacional de Ciencias Históricas.

Miguel Ángel Puig-Samper Mulero (ed.). Es profesor de investigación del Instituto de Historia (CSIC), adscrito al Departamento de Historia de la Ciencia. Académico correspondiente de la Real Academia de la Historia, de la Academia Colombiana de Historia, de la Academia Cubana de la Historia y de la Academia Mexicana de Ciencias. Pertenece a numerosas sociedades científicas como la European Society for the History of Science, la Asociación de Latinoamericanistas Europeos, la Society for the History of Natural History de Londres, la Sociedad Geográfica Española, la Asociación de Historiadores de las Ciencias y las Humanidades de México, etc. Es vocal de la Junta Directiva de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas. Ha sido director de la revista *Arbor* del CSIC, redactor jefe de los *Anales del Jardín Botánico* y es director de la revista de historia de la ciencia *Asclepio*. Miembro del Comité Asesor de la revista *Humboldt im Netz*, que edita la Academia de Ciencias de Berlín-Branderburgo y la Universidad de Potsdam, así como de *Culture & History Digital Journal*. Premio Julián Marías 2020 de la Comunidad de Madrid.

Antonio Rosas. Es profesor de investigación del CSIC, director del Grupo de Paleoantropología MNCN-CSIC y responsable del estudio de los fósiles

neandertales de El Sidrón. Es autor de más de 300 publicaciones científicas y 5 libros de divulgación. Su investigación está relacionada con el estudio de la Evolución Humana y el Cuaternario. Cabe señalar como líneas principales de trabajo la Paleobiología de los homininos; la evolución de su sistema cráneo-facial y la excavación y estudio de tafo-sistemas pleistocenos en la Península Ibérica y Guinea Ecuatorial. Entre sus aportaciones más relevantes, destacan la puesta en valor de la colección de El Sidrón y el estudio del crecimiento de los Neandertales (*Science*, 2017); la colaboración activa, desde el lado paleontológico, en estudios de paleogenética: Genoma Neandertal (*Science*, 2010) e hibridación sapiens-neandertal (*Nature*, 2016), y ser coautor de la especie *Homo antecessor* (*Science*, 1997) y del "Europeo más antiguo" (*Nature*, 2008), estas últimas en el contexto del proyecto Atapuerca. Investigador principal de proyectos del Plan Nacional, Explora Ciencia y Proyectos Europeos, compagina el trabajo de campo con el uso de la tomografía computerizada, la morfometría geométrica y la microscopia óptica y electrónica en el estudio de los fósiles.

Dale Tomich. Es profesor emérito de Sociología en la Universidad de Binghamton, en el estado de Nueva York, y exsubdirector del Centro Fernand Braudel de dicha Universidad. Sus investigaciones se centran en la sociología histórica de la economía mundial capitalista, la historia del Atlántico y la historia de la esclavitud atlántica. Es autor de *La esclavitud en el circuito del azúcar: Martinica en la economía mundial, 1830-1848*; *Through the Prism of Slavery: Labor, Capital, and World Economy*, y con Rafael Marquese, Reinaldo Funes y Carlos Venegas, *Reconstructing the Landscapes of Slavery: Una historia visual de la plantación en el mundo atlántico del siglo XIX*. También ha escrito numerosos artículos sobre la teoría y el método de la investigación histórica en ciencias sociales, la historia del Atlántico y la historia de la esclavitud. Además, ha editado varias colecciones sobre estos temas.

NOTAS

1 * Traducido del inglés por Antonio Tomás Guerrero Díaz. Las primeras versiones de este texto fueron presentadas en el Instituto de Historia del CSIC, Madrid-Casa de América, en Duke University y en la conferencia de 2018 de la American Historical Association. Deseo agradecer a Consuelo Naranjo Ovorio, José Antonio Piqueras, Michaeline Crichlow, Rafael Marquese, Luiza Moreira, Tâmis Parron, Luiz Felipe de Alencastro, John French y sus estudiantes, Tyler Stovall y Joseph Miller, su apoyo, comentarios y ayuda.
. De este modo, los sermones son un tema apropiado para los procedimientos experimentales y analíticos con respecto a la microhistoria. Véase Levi (1991: 94-97, 107); Ginzburg (1993, esp.: 105-107).

2 . Los escritos de Vieira sobre los indios han recibido mucha más atención por parte de los académicos que sus escritos sobre la esclavitud africana. Con la excepción de la breve síntesis presentada por Alcir Pécora (2019: 158-159), aquellos autores que han discutido su tratamiento de los negros han ignorado en general el contenido teológico y escatológico de su pensamiento: Vainfas (1986), Bosi (1992: 143-148), Massimi (2019) y Boxer (1978: 35-38; 1969: 101-102 y 1957: 22-23).

3 . Koselleck (1990: 311) considera el campo de la experiencia como el "pasado presente" [*le passé actuel*] en el cual los acontecimientos se han integrado y pueden ser recordados. Además, "el pasado presente" une la elaboración racional de tales eventos y el comportamiento inconsciente que no está o ya no está necesariamente presente en nuestro conocimiento.

4 . Como ha señalado Luiz Felipe de Alencastro (2000: 183-185), los historiadores han enfatizado la segunda parte del decimocuarto sermón de Vieira a expensas de la primera, el cual asimila la trata de esclavos en África con la evangelización del imperio de ultramar. Por lo tanto, el foco de atención de Vieira no es solo Brasil, sino el imperio atlántico de Portugal en su conjunto.

5 . Vieira se refiere aquí a los tres cilindros de madera del molino de un ingenio azucarero.

6 . Gorbach ha centrado su estudio en la teratología en México durante el siglo XIX.

7 . La carta que escribió desde La Habana se puede ver aquí: https://bit.ly/3ivnDPJ, BNE (Biblioteca Nacional de España), Juan Correa de Sosa (1624), *Copia de vna carta que el Gouernador de Angola Iuan Correa de Sosa escriuio al Arçobispo de Mexico, a tres dias llegado â esta ciudad de La Habana à veinte de Março de 1624*.

8 . AHU (Arquivo Histórico Ultramarino), Bahia Avulsos, Cx, 1, Doc. 7.

9 . Según este documento, Correia de Sousa escapó de la justicia, Archivo General de Indias, ESCRIBANIA, 1080A.

10 . En análisis anteriores, Ilona Katzew ha abordado el papel de las imágenes sobre personas de origen africano catalogadas como "manchadas" y albinas, desde la perspectiva de la difusión del conocimiento entre fronteras culturales, es decir, desde las colonias hasta Europa e inversamente (2016). Su texto abarca un amplio espectro de análisis que va desde lo teológico y metafísico hasta el análisis de la historia natural, las pinturas de castas y la parte ontológica del análisis mismo de la representación de los negros "blancos" y las personas con vitíligo.

11 . A lo largo del capítulo mantenemos la grafía original de las fuentes.

12 . Esto se puede ver en las gacetas de diferentes lugares como, por ejemplo, México, España, Francia, también en algunas gacetas elaboradas en algunas sociedades científicas como la American Philosophical Society.

13 . Georges Louis Leclerc de Buffon, *Histoire naturelle, générale et particulière*, Paris, l'Impremiere Royale, T. 14 (1777: 568).

14 . Existen imágenes de Magdeleine en la Biblioteca Central del Museo Nacional de Historia Natural de París y modelos en cera en Harvard University.

15 . https://bit.ly/3Ms0Q4m

16 . https://bit.ly/3OwGkkO

17 . Para tener una idea del tipo de imágenes que circulaban, se recomienda ver la colección "Iconographia Zoologica, Special Collections University of Amsterdam", https://geheugen.delpher.nl/

18 . Rut Hill (2016) centra su análisis desde la historia conceptual y en ocasiones del discurso, concentrándose en lo relativo a las discusiones en torno a la degeneración de las razas y, por tanto, a la comprensión de cómo se analizó el fenómeno de las personas con albinismo y manchas en la piel. Asimismo, se debe mencionar el trabajo de Grace Harpster (2016), quien, con base en el texto de Sandoval, explora varias dimensiones de la negrura, la salvación y las personas esclavizadas. En su estudio proporciona una imagen detallada de lo que era ser negro y propone un diálogo dialéctico con la blancura.

19 . Véase el *Nuevo tesoro lexicográfico de la lengua española* de la RAE, donde se pueden encontrar definiciones del término desde 1495 hasta 1992. En nuestro caso, nos limitamos a las definiciones de los primeros cuatro siglos, http://ntlle.rae.es/ntlle

20 . "Lo imposible no es la vecindad de las cosas, es el sitio mismo en que podrían ser vecinas […] ¿en qué lugar podrían encontrarse, a no ser en la voz inmaterial que pronuncia su enumeración, a no ser en la página que la transcribe? ¿Dónde pueden yuxtaponerse a no ser en el no-lugar del lenguaje?" (Foucault, 2016: 10).

21 . Armando García González (1989, 1995a, 1999 y 2016) ha realizado las investigaciones más exhaustivas hasta el momento sobre la vida y obra de Antonio Parra, y a ellas debemos gran parte

de los datos biográficos que aquí se recogen. Útil también ha sido el estudio de M. Villena et al. (2009), especialmente los capítulos dedicados a Parra, pp. 951-1027. Los primeros trabajos significativos sobre Parra se le deben a Eusebio Valdés Domínguez (1878), Manuel Pérez Beato (1909) y Francisco de las Barras de Aragón (1949 y 1950), estos últimos dos con importante material documental.
Para una discusión de los procesos de remilitarización de La Habana a finales del siglo XVIII que posibilitaron la llegada de Parra a la isla y de su impronta sociopolítica y cultural, véanse Sherry Johnson (2001) y Alan Kuethe (1981 y 1986).

22 . Para Tomich la esclavitud no fue una relación de producción incompatible con el desarrollo de la economía-mundo capitalista en el siglo XIX, sino (contrario a las conocidas tesis de Eugene Genovese) uno de sus aspectos constituyentes. Desde una perspectiva sistémica global, la esclavitud en las Américas fue un elemento integral de esa economía-mundo, siendo a su vez constituida (en sus particularidades locales) por ella. La "segunda esclavitud" consolidó "una nueva división internacional del trabajo y proveyó materias primas y comestibles importantes para los centros industriales. Lejos de ser una institución moribunda durante el siglo XIX, la esclavitud demostró su adaptabilidad y vitalidad" (Tomich, 2004: 69, traducción de la autora). Las dinámicas de la "segunda esclavitud" se manifestaron a través de toda una serie de innovaciones tecnológicas, culturales e ideológicas y de expansivas redes financieras y comerciales. Ello implicó, entre otras cosas, una reestructuración profunda no solo en los ritmos del trabajo esclavo —a partir de las exigencias de mayor productividad laboral que las nuevas maquinarias y medios de transporte hicieron brutalmente posibles—, sino también una renovación de las justificaciones mismas del régimen. Aunque surgida en la coyuntura de dislocaciones políticas y epistemológicas asociadas icónicamente con la Revolución francesa, la haitiana y la Industrial, y sus estelas, bajo la "segunda esclavitud" la formulación de "verdades científicas" en torno a la naturaleza de las "razas" humanas —legitimadas por la recién profesionalizada disciplina de la Biología y seguida por la autonomización disciplinar de los estudios antropológicos— se tornaría en uno de los elementos clave para una revitalizada "razón esclavista". Estas "verdades", sin embargo, no dejarían de entrar, a lo largo del todo el siglo XIX, en un juego de fricciones y equívocos (de contradicciones y complicidades) con los nuevos paradigmas de autoridad política (esto es, con la crítica nominal del poder absoluto, de "la tiranía") desplegadas por el liberalismo en ascenso, así como con las sensibilidades éticas generadas en torno a sus tropos de libertad, igualdad, fraternidad y "humanidad". Importante para el tema de la esclavitud cubana con relación a la era de las revoluciones y de sus ideologías emancipadoras, véase Ada Ferrer (2004 y 2014).

23 . De la *Descripción* se publicaron dos ediciones en el mismo año de 1787 con dedicatorias/prólogos distintos (una más larga que la otra); algunos ejemplares tienen las imágenes coloreadas a mano. Armando García González conjetura que la versión más larga de la dedicatoria/prólogo corresponde a la primera edición, aunque no hay evidencia al respecto. Las ediciones de más fácil acceso electrónico tienden a contener la versión breve. La versión extensa aparece reproducida en García González (1989: 149-151 y 2016: 190-194). La obra, con prólogo breve está disponible en https://archive.org/details/descripciondedif00parr/page/n19/mode/2up. Para un recuento actualizado de algunas de las versiones de la obra de Parra en bibliotecas de Europa y las Américas, véase García González (2016: 156-170). A este recuento podrían añadirse los ejemplares existentes en la New York Public Libary; la John Carter Brown, de la Brown University; la Firestone Library, de Princeton University; la bibloteca de la Universidad de la Florida, en Miami; y la Biodoversity Heritage Library, digitalizada, https://bit.ly/3kfUloV. La obra

también está disponible en https://bit.ly/3xOp3h9. Para este ensayo, aparte de las versiones electrónicas, se han consultado los ejemplares de la Biblioteca Nacional José Martí de La Habana y de la New York Public Library, y los facsímiles publicados por el Centro de Estudios de Historia y Organización de la Ciencia "C. J. Finlay", de La Habana y (a pedido) por Facsimile Publisher/Gyan Books (New Delhi, India).

24 . En las últimas décadas se ha generado una riquísima bibliografía sobre este periodo de la historia imperial española y las expediciones. Entre los trabajos que me han ayudado a dar cuenta en este capítulo de las relaciones entre las ciencias ilustradas y las redefiniciones de la política económica del imperio en el siglo XVIII, son de destacar: Peset (1995); Lafuente (2000); Nieto Olarte (2000); Cañizares-Esquerra (2003 y 2005); Barrera-Osorio (2006); De Vos (2007); Bleichmar (2012); Bleichmar *et al*. (2009); Puig-Samper (2011, 2013 y 2015); y Lafuente *et al*. (2012).

25 . En su labor como botánico, Antonio Parra contribuyó al pensamiento sobre la connaturalización de árboles cubanos en España con una memoria titulada *Discurso sobre los medios de connaturalizar en España los cedros de La Havana y otros árboles de construcción, como maderas curiosas y frutales* (1799). Sobre este texto, véase Naranjo Orovio (1991: 119-121).

26 . Real Gabinete de Madrid, 1776, "Instrucción hecha por orden del Rey N. S. para que los virreyes, gobernadores, corregidores, alcaldes mayores e intendentes de provincias en todos los dominios de S. M. puedan hacer escoger, preparar y enviar a Madrid todas las producciones curiosas de naturaleza que se encontraren en tierras y pueblos de sus distritos, a fin de que se coloquen en el Real Gabinete de Historia Natural que S. M. ha establecido en esta corte para beneficio e instrucción pública", Archivo General de la Nación, Ciudad de México (AGN), Ramo Reales Cédulas, t. 107, foj. 383. Reproducida en Lemoine Villacaña (1961: 203-222).

27 . J. de Gálvez, "Joseph de Gálvez al Virrey de Nueva España, Aranjuez, 10 de mayo de 1776", AGN, Ramo Reales Cédulas, t. 107, foj. 383.

28 . Según se ha señalado ya, *Libro de los peces* es el nombre con el que comúnmente se hace referencia a la *Descripción*. Existe un ejemplar del libro cuya portada y página interior llevan otros títulos, *Colección de peces…* y *Colección de Historia Natural…* (García González, 1989: 112-113 y 2016: 162), pero nada indica que estos correspondan a la intención original.

29 . De Parra escribió al conde de Gálvez que era "uno de aquellos hombres de fino mental y genio" (el documento está reproducido en De las Barras de Aragón 1949: 355).

30 . En la versión larga de la dedicatora/prólogo al *Libro de los peces* Parra escribe que "habiendo visto uno de los quadernos impresos y estampados de los animales del Real Gavinete de Madrid, queria yo formar uno semejante" (García González, 1989: 151 y 2016: 193) (se mantiene la grafía original).

31 . Anterior a la obra de Parra está, por supuesto, la importante producción de los cronistas de Indias de los siglos XVI y XVII, quienes, como agentes de la dimensión simbólica de los procesos de colonización y conquista, se dieron a narrar y visualizar una naturaleza para ellos nueva. Igualmente, y ya bajo el paradigma clasificatorio propio de la episteme que definió las empresas científicas de la Ilustración, antes de Parra, se cuenta, entre otras, con las investigaciones pioneras del botánico alemán Friedrich W. Nascher, *Flora cubana, exibens, generum, especierum, plantarum*

circa Havana crescentium (Leipzig, 1758) y *Traité explicatif de un'herbier*, publicado entre 1760 y 1767, que entre otras cosas trata sobre las plantas medicinales de Cuba; y del holandés Nikolaus von Jacquin, cuyas investigaciones botánicas aparecieron en 1763 bajo el título *Selectarum stirpium americanarum historia* (Vindobonae: Ex officina Krausiana). Nascher, por cierto, llegó a Cuba en 1763, el mismo año del arribo de Parra a La Habana, y no es improbable que el portugués tuviera noticia de sus investigaciones (Puig-Samper, 1991; García González, 1995b).

32 . Mientras Cuvier y Valenciennes en su *Historie Naturelle des Poissons* celebraron la "exactitud" de los dibujos ["C'est un des ouvrages les plus utiles à la connaissance des poissons du golfe du Mexique, non tant à cause du texte, qu'à cause des figures fort exactes où ils sont représentés"] (1828, Tomo I; nota al calce #2, p. 139) ("Es una de las obras más útiles para el conocimiento de los peces del Golfo de México, no tanto por el texto como por las figuras muy exactas en que se representan" —traducción de la autora—), el botánico español Ramón de la Sagra —director del Real Jardín Botánico de La Habana entre 1822 y 1836— a la vez que reconocía la naturaleza pionera de la obra del portugués, lamentaba, también en una nota al calce al prólogo del séptimo volumen de los doce que componen su monumental *Historia física, política y natural de la Isla de Cuba. Crustáceaos, Arágnides é insectos*, dedicado a los crustáceos y a cargo de M. Guérin-Méneville, "que la imperfección de las láminas no haya permitido determinar exactamente las especies" (1856: IV).

33 . Cabe recordar que la adopción del sistema clasificatorio linneano en España a mediados del siglo XVIII no solo fue un dispositivo clave para los procesos de centralización científica sino también una seña de autoridad (Puig-Samper, 1993). Ello al punto de que el no manejar este lenguaje deshabilitaba para ciertos cargos y que se usara como excusa para obstruir nombramientos, consternando así a muchos investigadores criollos que, según lo ha estudiado Antonio Lafuente, se oponían a los efectos homogeneizadores y desterritorializadores de las tablas taxonómicas, con su socavamiento de los contextos y saberes locales mestizos (Lafuente, 2002 y 2012a: 19; Lafuente y Valverde, 2012).

34 . Debe observarse que los monstruos humanos dieciochescos, en su gran mayoría, mostraban su deformidad o desviación de la norma como una cuestión de nacimiento. De ahí la obsesión por los siameses y los fetos (Moscoso, 1998), que, por cierto, también aparecen en la colección y catálogo de Dávila (1767) y Urbani y Viloria (2000). En Parra, sin embargo, está ausente cualquier conjetura etiológica. Domingo Fernández simplemente ha devenido, y a eso se restringe su descripción.

35 . El *Gardelin slavereglement*, promulgado el 5 de septiembre de 1733, se conserva en los Archivos Nacionales daneses de Copenhague (Statens Arkiver, Vestindisk-Guineisk kompagni, Placard Books from St. Thomas, Box 515, 1683-1736). La traducción al inglés del *Gardelin slavereglement* puede encontrarse en las siguientes obras: J. P. Knox, *An historical account of St.Thomas, West Indies*, New York, Charles Scribner, 1852, pp. 69-71; L. A. Pendleton, Our New Possessions-The Danish West Indies, *The Journal of Negro History*, 3, 1917, pp. 267-288, pp. 272-273.

36 . *Gardelin slavereglement*, Statens Arkiver, Vestindisk-Guineisk kompagni, Placard Books from St. Thomas, Box 515, 1683-1736, Preámbulo. La traducción es del autor.

37 . *Ibidem.*

38 . Numerosos artículos están dedicados al castigo de quienes participaron en conspiraciones o intentaron fugarse: “II. Todos los negros que sean culpables o hayan sido capturados en conspiraciones, es decir, aquellos que se hayan dado a la fuga, serán llevados a la fortaleza y allí que le sea amputada una de sus piernas por orden de la justicia, siempre que el amo no le perdone para que reciban 150 latigazos y el corte de una oreja, que también debe hacerse por orden del poder judicial; V. Todos los negros cimarrones, que durante la caza o de cualquier otra manera hayan sido capturados por los negros libres, y que hayan sido cimarrones durante un tiempo de 14 días, serán llevados al fuerte y serán azotados allí con 150 latigazos o más. Los que han sido cimarrones durante 12 semanas o han sido cimarrones varias veces, perderán una pierna por orden del poder judicial, y los que cimarrón durante 6 meses perderán la vida, siempre que su amo no les conceda el perdón […]; VIII. Todos aquellos esclavos que esconden a negros cimarrones y los albergan por un tiempo corto o largo, o que se demuestre que tienen conocimiento de dónde residen dichos negros cimarrones y no inmediatamente lo revelen a los blancos, serán castigados con una marca en la frente y 150 latigazos por el poder judicial; XII. Ningún esclavo debe ser visto con palos ajustados con hierro o con un cuchillo a su lado. Tampoco pueden cisarse entre ellos en caso de encontrarse con un blanco, so pena de recibir 50 latigazos; XIV. El negro que se demuestre que ha intentado envenenar a alguien será pellizcado con pinzas rojas en tres lugares de la ciudad, después será quebrado en la rueda y empalado vivo”, en *Gardelin slavereglement*, Statens Arkiver, Vestindisk-Guineisk kompagni, Placard Books from St. Thomas, Box 515, 1683-1736. La traducción es del autor.

39 . *Ibidem*, artículo IX. La traducción es del autor.

40 . *Ibidem*, artículo XI. La traducción es del autor.

41 . La traducción es del autor.

42 . “Si la mente se revuelve al leer tal proclama, debe recordarse, para mitigar su severidad, que una gran parte de los esclavos eran recién introducidos desde África, siendo consecuentemente muy ignorantes, viciosos y salvajes; y que la situación de los colonos se estaba volviendo en cierta medida desesperada por los síntomas de desorden y rebelión. Estos síntomas estallaron finalmente en una insurrección abierta y sangrienta en San Juan el 13 de noviembre de 1733” (Knox, 1852, p. 71). La traducción es del autor.

43 . *Moth’s Articler for Negerne*, 11 de diciembre de 1741, Rigsarkivet (Copenhagen), Udkast og Betaenkning agaaende Negerloven, 1783-89 (UBAN), l, Extract af de for de Kongelige Danske Vestindiske Eilande Udkomne Reglementer og Placater, Negerne Betraeffende.

44 . *Lindemark’s Placat*, 23 de diciembre de 1746, *Ibidem*.

45 . *Reglement for Slaverne*, 3 de febrero de 1755, Rigsarkivet (Copenhagen), UBAN, 2.

46 . En el código de Gardelin, como ya se ha dicho, la vida religiosa de los esclavos se trataba solo de forma limitada. La única prescripción que contiene el texto es la prohibición de que los negros practiquen sus rituales: “El llamado *towermarye*, es decir, las prácticas mágicas entre los negros por medio de imágenes talladas, además de varias otras payasadas, que se envuelven con grilletes, clavos, etc., en un paño, por lo que, según su superstición, tienen el capricho fantástico de pensar en causar daño, será castigado después de este día con una dura flagelación; porque el diablo, a

través de esto, solo busca confirmar a estos estúpidos paganos mucho más en su ceguera y estulticia", en *Gardelin slavereglement*, Statens Arkiver, Vestindisk-Guineisk kompagni, Placard Books from St. Thomas, Box 515, 1683-1736. La traducción es del autor.

47 . La traducción es del autor.

48 . La traducción es del autor.

49 . El gobernador optaría por adoptar algunas ordenanzas promulgadas durante mayo de 1756 (Rigsarkivet, 2.1.1, *De dansk vestindiske lokalarkiver*, *Generalguvernementet*, *Plakatbog*, 1733-1782, pp. 96-103). Estas leyes se formularon de manera que no invadieran la soberanía del señorío en ningún caso. El código de Federico V, aunque concedía formalmente algunos derechos a los esclavos, se consideraba demasiado paternalista y condescendiente con el trabajo de los esclavos.

50 * Traducción del inglés de Michelle Falcony.
. "By the middle of the eighteenth century the 300.000 inhabitants of the British West Indian colonies had become more exclusively committed to a single economic activity, sugar production for export, than any population of comparable size in the history of the Americas at that time".

51 . "Their bestial or fetid smell, which they all have in a greater or less degree; the Congo's, Arada's, Quaqua's, and Angola's […] who are likewise the most stupid of the Negroe race, are the most offensive; and those of Senegal (who are distinguished from the other herds by greater acuteness of understanding and mildness of disposition) have the least of this noxious odour".

52 . "In general, they are void of genius, and seem almost incapable of making any progress in civility or science. They have no plan or system of morality among them. Their barbarity to their children debases their nature even below that of brutes. They have no moral sensations; no taste but for women; gormondizing, and drinking to excess; no wish but to be idle".

53 . "In so vast a continent as that of Africa, and in so great a variety of climates and provinces, we might expect to find a proportionable diversity among the inhabitants, in regard to their qualifications of body and mind; strength, agility, industry, and dexterity, on the one hand; ingenuity, learning, arts, and sciences, on the other. But, on the contrary, a general uniformity runs through all these various regions of people; so that, if any difference be found, it is only in degrees of the same qualities; and, what is more strange, those of the worst kind; it being a common known proverb, that all people on the globe have some good as well as ill qualities; except the Africans".

54 . Bodleian Library, Oxford (BL), Clarendon MS, Dep. m428, fol. 31, *Letter Joseph Foster Barham to Wedderburn and Graham*, 28 de agosto de 1794.

55 . Cambridgeshire County Record Office, Cambridge (CCRO), Tharp MSS, R55/7/123/1-3, Lansquinet Plantation, 1770-1834.

56 . Rhodes House Library, Oxford (RHL), Young MSS, W. Ind. t. 1, fol. 133-134, A List of Slaves on the Old Road Estate of Sir William Young Bart, 25 de enero de 1809.

57 . Greater London Records Office (Middlesex Records), London (GLRO), Cooper-Franks MSS, Acc 774/947/4, A List of Negroes on & belonging to Duckenfield Hall Estate taken 1st January

1792 with their increase and decrease to 1st January 1793.

58 . Cambridgeshire County Record Office, Cambridge (CCRO), Tharp MSS, R. 55. 7. 123.8, List of Children Under Age P. Pont Estate, June 1, 1803.

59 . Cambridge University Library, Cambridge (CUL), Vanneck-Arc MSS, 3A/1767/1, A List of Negroes belonging to Golden Grove Plantation taken 1st January 1767 and Vanneck-Arc MSS, 3A/1768/1, A List of Negroes on Golden Grove Plantation Labour-This first day of January 1768.

60 . CUL, Vanneck-Arc MSS, 3A/ 1773/24.

61 . RHL, Young MSS. W. Ind. t. 1, fol. 133-134, A List of Slaves on the Old Road Estate of Sir William Young Bart, January 25, 1809.

62 . CUL, Vanneck-Arc MSS, 3A/1767/1, A List of Negroes belonging to Golden Grove Plantation taken the 1st January 1767.

63 . RHL, Young MSS, W. Ind. t. 1, fol. 931, Appraisement of Negroes & Stock etc. upon Duckenfield Hall plantation, 28 de abril de 1764.

64 . The Library, University College of North Wales, Bangor (TLUCNW), Stapleton-Cotton MSS, A List of Negroes on the St Kitts Estate of Lady Frances Stapleton Deceased, 31 de diciembre de 1780.

65 * Esta publicación se enmarca en los proyectos de I+D+i, Ciencia, racismo y colonialismo visual/ PID2020-112730GB-I00, financiado por MICIN/AEI/10, 13039/501100011033, cuyo IP1 es Miguel Ángel Puig-Samper; *El orden y sus desafíos en el Circuncaribe hispano, 1791-1960*, financiado por MICINN, RTI2018-094305-B-I00, dirigido por Consuelo Naranjo Orovio, y el proyecto *Connected Worlds: The Caribbean, Origin of Modern World*. This project has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Sklodowska Curie grant agreement Nº 823846. This project is directed by Professor Consuelo Naranjo Orovio, Instituto de Historia-CSIC.

66 . Catalogue of Skulls of Man and the Inferior Animals in the Collection of Samuel George Morton, Filadelfia, 1840: 30.

67 . Carta de José Rodríguez Cisneros a Samuel George Morton, 27 de julio de 1840, American Philosophical Society, Library, Samuel Morton Papers, Mss. B. M843.

68 . Carta de Pedro Alejandro Auber a Samuel George Morton, 9 de agosto de 1835, American Philosophical Society, Library, Samuel Morton Papers, Mss. B. M843.

69 . Guía de forasteros en la siempre fiel isla de Cuba, para el año de 1859, Habana, Imprenta del Gobierno y Capitanía General, 1859.

70 . Guía de forasteros de la siempre fiel isla de Cuba, Habana, Imprenta del Gobierno y capitanía general por S. M., 1861.

71 . *Mémoires pour servir à l'Histoire de Cayenne et de la Guiane Françoise, Dans lesquels on fait*

connoître la nature du Climat de cette contrée, les Maladies qui attaquent les Européens nouvellement arrivés & celles qui régnent sur les Blancs & les Noirs, des observations sur l'Histoire naturelle du pays & sur la culture des terres. Avec des planches.

72 . Archivo Nacional de Cuba, La Habana (ANC), Gobierno General, leg. 389, 1863-1877.

73 . ANC, Gobierno Superior Civil, leg. 941, 1842.

74 . Sobre la influencia del clasicismo en el pensamiento racista según D. Padilla Peralta, véase R. Poser, "He Wants to Save Classics From Whiteness. Can the Field Survive?", *The New York Times Magazine*, 2 de febrero de 2021, https://nyti.ms/3JO06p0

75 . Pablo Guimón, "Paul Auster escritor", *El País*, 29 de octubre de 2020, p. 27.

76 . Entre 1570 y 1672, miles de "chinos" (personas del sudeste asiático) fueron esclavizados y deportados a las Américas desde Manila (Seijas, 2014).

77 . Esta sección no trata del mestizaje como experiencia personal de familia y parentesco, sino como proyecto ideológico y estatal, relacionado con la obra del mexicano José Vasconcelos, *La Raza cósmica* (1967 [1925]).

78 . Para el texto de la Convención Internacional sobre la eliminación de todas las formas de discriminación racial, véase United Nations, Treaty Collection, https://bit.ly/3wJoWD2; para las firmas y ratificaciones por país, https://bit.ly/3JMHm9H. La Declaración Universal de Derechos Humanos adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948 decía: "Toda persona tiene los derechos y libertades proclamados en esta Declaración, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de cualquier otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición", pero no definía la discriminación racial (artículo 2).

79 . Los países latinoamericanos que en 2022 no habían ratificado el Convenio 169 son Cuba, El Salvador, Haití, Panamá y la República Dominicana.

80 . Los textos de las constituciones hispanoamericanas pasadas y vigentes se pueden encontrar en https://bit.ly/3JPP9n4; para la constitución de Brasil, véase https://bit.ly/3Nut5kg

81 . América Latina representa el 8,4% de la población mundial, pero en agosto de 2021, contabiliza el 32,5% de las muertes por COVID-19 del mundo (CEPAL, 2021b). En 2020, su PIB cayó un 6,8%, y se espera un fuerte aumento de las desigualdades socioeconómicas en comparación con las cifras ya alarmantes de 2019, cuando, de media, el 40% de la población más pobre latinoamericana accedió un 14% del total de ingresos (fluctuando entre el 10% de los ingresos totales en Brasil y el 17% en Argentina). Más aún, las tasas de pobreza y extrema pobreza son de dos a tres veces más altas entre la población indígena y afrodescendiente que entre la población general. Mientras tanto, en 2019, el 20% más acomodado de la población concentraba el 51% de los ingresos totales (desde un 46% de los ingresos totales en Uruguay hasta un 58% en Brasil). Según varios indicadores, Brasil es el país más desigual de la región (CEPAL, 2021a: 70).

82 * Trabajo realizado dentro del proyecto de investigación "El orden y sus desafíos en el Circuncaribe hispano, 1791-1960", MINECO (RTI2018-094305-B-I00).

1. Archivo General de Indias, Sevilla (AGI), Caracas, 437A, "Testimonio del expediente formado en la Audiencia sobre los medios de conseguir la pública y general tranquilidad de este país", Valencia, 14 de enero de 1813.

83 . Archivo General de la Nación, Caracas (AGN), Sección Diversos, t. XLV, ff. 255-457 [ff. 372-375], "Los Diputados del Batallón de pardos pidiendo se excluya de él a Juan Bautista Arias", Caracas, 1774.

84 . Sociológicamente, un grupo representa una identidad colectiva sostenida por relaciones de solidaridad y por el sentido de pertenencia de sus miembros, fundada en unos valores e intereses compartidos y en unos símbolos que le representan y que le otorgan una clara diferenciación respecto a otros actores, grupos, asociaciones, comunidades, etc.

85 . Tomo prestado el célebre concepto weberiano sobre "tipos ideales" y lo readapto aquí para comprender las construcciones y sensibilidades de las sociedades hispanas del mundo atlántico sobre el sujeto blanco y sus características frente a su antítesis: el negro y demás castas.

86 . Las sensibilidades sociorraciales hacia la "blancura" y su consecuente "blanqueamiento", entre las sociedades hispanas a orillas del Atlántico, comprendieron no solo un conjunto de sentimientos y emociones, sino también una amalgama de valores y predisposiciones sociales de carácter ideológico. Para una lectura detallada sobre estas sensibilidades en el mundo atlántico hispano, véase el artículo de Alejandro E. Gómez (2015) a propósito de este tema.

87 . Textos entre corchetes añadidos por la autora.

88 . Realizo aquí una ampliación, al caso de los negros, de la afirmación de la investigadora Verena Stolcke, quien afirma que, como categoría jurídico-social, "los mestizos no nacen, sino que se hacen" (Stolcke, 2007: 7).

89 . Un origen derivado, como señalan las escrituras bíblicas, de la maldición de los hijos de Ham, con la cual no solo se estigmatizaba a buena parte de las poblaciones africanas, sino también se justificaba las diferencias de calidades sociorraciales y la propia esclavitud (Gates, 2019: 57).

90 . Adapto, aquí, al contexto colonial hispano, la expresión de James Baldwin (2017 [1963]) para describir la situación del negro en la sociedad racista de Estados Unidos de finales del siglo XX.

91 . Para una lectura más detallada sobre las ambigüedades, varianzas y mudanzas de color por parte de los pardos circuncaribeños a finales del siglo XVIII y comienzos del XIX, véase el artículo de Roraima Estaba Amaiz (2019: 33-52).

92 . Sobre las varianzas y ambigüedades de calidad por parte de los pardos circuncaribeños en este periodo, se sugiere la consulta de algunos ejemplos paradigmáticos de la región, como el caso costarricense de la familia Flores o el caso panameño de la familia Ayarza. Al respecto, véase Archivo Nacional de Costa Rica, San José (ANCR), Complementario Colonial, CR-AN-AH-GT-000655, "Pedimento de Jerónimo Flores para que se permita al menor de sus hijos vestir hábitos eclesiásticos", Cartago, 13 de mayo de 1793; ANCR, CR-AN-AH-PROTO-PROTOES-000621, folio 5, "Poder que otorga Jerónimo de Flores a Cristóbal de Ocampo Golfín para que reclame contra la inclusión de sus hijas, Isabel y Ramona, en el censo de indias y contra la de su primera mujer Bernarda Bonilla, madre de las precitadas, la cual fue al contrario reputada por mestiza", Cartago,

22 de febrero de 1776; AGI, Caracas, 4, "Dispensa de la calidad de pardo a favor de Josef Ponciano de Ayarza, Natural de Portobelo [Panamá]", Madrid, 16 de marzo de 1797.

93 . Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Caracas (ANH), Archivo del Libertador, ff. 17-19, "El Fiscal Protector General de indios a la Real Audiencia de Caracas. Señor Fiscal, a nombre de los indios de Guardatinajas, contra el Gobernador Juan Marcelino Cuello, por maltrato, y también que se le despoje de su empleo por el hecho de ser de calidad pardo (natural de Villa de Cura)", Caracas, 16 de septiembre de 1805, http://libertador.bolivarium.usb.ve/documento.php?id=11192f24 [consultado el 13/09/2015].

94 . AGI, Caracas, 397, nº 7, "Testimonios de los Autos formados sobre que los negros, y mulatos libres en que se comprenden las demás castas de zambos y zambaigos e hijos de india y negro o de zambaiga y mulato y los hijos de estos paguen tributo superior al que satisfacen los indios", Caracas, 11 de julio de 1789.

95 . En sus peticiones, esta élite de sangre mezclada normalmente trataba de omitir aquellos ascendentes genealógicos que podían aproximarle a la negritud, si bien cuando esta información era muy evidente, admitían su "nota", "señal", "defecto", "óbice" o "calidad triste e inferior" de pardo, renegando, así, de su origen africano.

96 . AGI, Caracas, 385, "Dispensa de calidad de pardo de Josef María Gallegos", Caracas, 20 de diciembre de 1807.

97 . AGI, Caracas, 167, nº 1, "Testimonio de las diligencias relativas al informe que evacua la Real Audiencia de Caracas, respectivo a la pretensión de Juan Gabriel Landaeta", Madrid, 14 de febrero de 1788.

98 . AGI, Santa Fe, 748, "Dispensa de calidad de pardo a José Rudesindo Patiño", Madrid, 24 de abril de 1820; AGI, Panamá, 296B, nº 29, "Dispensa de calidad de pardo a José Carmen Correoso", Madrid, 13 de julio de 1818; AGI, Caracas, 385, "Dispensa de calidad de pardo de Josef María Gallegos", Caracas, 20 de diciembre de 1807.

99 . AGI, Panamá, 289, nº 9, "Dispensa de calidad de quinterón para el uso de una Escribanía a Pablo Josef Peñaranda", Panamá, 15 de febrero de 1792.

100 . AGI, Panamá, 291, "Expediente de Manuel Antonio Gutiérrez León", Cámara, 7 de octubre de 1799.

101 . ANCR, CR-AN-AH-GT-000655, "Pedimento de Jerónimo Flores para que se permita al menor de sus hijos vestir hábitos eclesiásticos", Cartago, 13 de mayo de 1793.

102 . ANCR, CR-AN-AH-GT-000655, "Pedimento de Jerónimo Flores para que se permita al menor de sus hijos vestir hábitos eclesiásticos", Cartago, 13 de mayo de 1793.

103 . AGI, Panamá, 293, nº 3, "Dispensa de calidad de pardo a Matías José Borbua [1803], Oficial de la Contaduría de Panamá", Madrid, 13 de septiembre de 1803.

104 . AGI, Santa Fe, 1083ª, "Dispensa de pardos solicitada por Josef Noble a favor de sus hijos para que estos puedan ser admitidos en el Seminario de San Carlos de Cartagena de Indias",

Madrid, 12 de mayo de 1801.

105 . “Representación del gremio de pardos libres de Caracas a V.M. suplica que en caso de haber representado la ciudad y Ayuntamiento de Caracas solicitando la revocación o suspensión de la Real Cédula de 10 de febrero de 1795, se digne declarar no haber lugar a ella”, Madrid, 9 de junio de 1797. En Santos Rodulfo Cortes, “El régimen de ‘las Gracias al Sacar’ en Venezuela durante el periodo hispánico”, Tomo II, Caracas, ANH, 1978, p. 122.

106 . “Representación del gremio de pardos libres de Caracas a V. M.”, Madrid, 9 de junio de 1797. En Santos Rodulfo Cortes, “El régimen de ‘las Gracias al Sacar’ en Venezuela durante el periodo hispánico”, Tomo II, Caracas, ANH, 1978, p. 120.

107 . AGI, Caracas, 4, “D. Pedro Rodríguez de Argumedo, solicitando Dispensa de calidad de pardo de su mujer, Juana Josefa Rodríguez”, Madrid, 22 de marzo de 1816.

108 . “Representación del gremio de pardos libres de Caracas a V. M.”, Madrid, 9 de junio de 1797. En Santos Rodulfo Cortes, “El régimen de ‘las Gracias al Sacar’ en Venezuela durante el periodo hispánico”, Tomo II, Caracas, ANH, 1978, p. 119.

109 . AGI, Panamá, 291, “Expediente de Manuel Antonio Gutiérrez León sobre la Carta de Legitimación y dispensa de la calidad de pardo”, Cámara, 7 de octubre de 1799.

110 . AGI, Caracas, 32, “El Capitán General D. Pablo Morillo y el Presbítero D. Ambrosio Llamosas sobre envío de familias pobladoras a aquellas Provincias para contrarrestar y nivelar el poder de los Esclavos y gente de color”, Caracas, 14 de marzo de 1816.

111 . Academia Nacional de la Historia de Venezuela, Caracas (ANH), Archivo del Libertador, Documento 1150, “Carta del Libertador Simón Bolívar al General Francisco Paula Santander, fechada en la magdalena, Lima, Perú, 8 de julio de 1826, comunicando su preocupación por los movimientos insurgentes y las medidas adoptadas por el congreso”, Magdalena, 8 de julio de 1826, http://www.archivodellibertador.gob.ve/escritos/buscador/spip.php?article3318 [consultado el 13/09/2015].

112 . AGI, Caracas, 28, “Representación reservada del Capitán General interino de Caracas, D. José Ceballos, fecha 22 de julio de 1815, sobre la necesidad que hay de mejorar el Estado civil de los Negros y Castas, para precaver los males que, de lo contrario, amenazan a aquellas Provincias, a fin de que en asunto tan grave y delicado, proponga el Consejo su parecer”, Puerto Cabello, 22 de julio de 1815.

113 . AGI, Guatemala, 919, “El Provincial de San Francisco de Guatemala, Fr. José Antonio Goicoechea, expone a V.M. los graves inconvenientes que resultan de mantener con reputación de viles a los mulatos, y zambos; diciendo las razones de conveniencia que hay para conceder a todos una mediana y común nobleza”, Guatemala, 3 de octubre de 1802.

114 . El artículo 13 de la Constitución Federal Centroamericana de 1824 expresamente señalaba: “Todo hombre es libre en la República. No puede ser esclavo el que se acoja a sus leyes, ni ciudadano el que trafique en esclavos”.

115 . Si bien la Ley de Libertad de Vientres de 1821 reconocía la libertad de los hijos de esclavos

al alcanzar la mayoría de edad.

116 * Agradezco a Gervasio García, María de los Ángeles Castro, Astrid Cubano, Jennifer Wolf, Aldo Lauria y Lanny Thompson, quienes me ayudaron e inspiraron en el proceso de pensar y redactar este escrito.

117 . Trabajos como el de Figueroa (2005) y Alemán (2012) han documentado cómo en algunas haciendas azucareras del sur y este de la isla se ensayaron una serie de estrategias para dificultar la transición al trabajo libre entre los esclavizados libertados.

118 . Archivo Histórico Nacional Madrid (AHN), Ultramar, 5062, Exp. 25, verso 16, "Bando de policía y buen gobierno para la isla", s. f.

119 . AHN, Ultramar, 5062, Exp. 1, "Jurisdicción sobre vagos de la Audiencia", 11 de mayo de 1839.

120 . Archivo Histórico Nacional, Ultramar, 5062, Exp. 1, "Jurisdicción sobre vagos de la Audiencia", 11 de mayo de 1839, https://bit.ly/3uEBSXV (subrayado en el original).

121 . Este trabajo concibe la raza como un fenómeno de carácter histórico que se configura mediante procesos complejos y singulares, históricamente analizables. Cuando se hace referencia a mecanismos o procesos de racialización, se alude a instancias particulares e históricamente específicas que producen significados e identidades de carácter racial. Para una mayor elaboración de estas ideas, véase Baerga (2015).

122 . La Constitución de 1812 se hizo extensiva a las provincias americanas. Esto fue reconocido así en los periodos liberales hasta que en 1837 la nueva Constitución excluyó a las posesiones de Ultramar, como se discutirá más adelante en este trabajo. Las Cortes prometieron la redacción de unas leyes especiales para los territorios americanos, marcando así la diferencia de estos últimos con respecto a España. Para un resumen del trasfondo y detalles de la Junta Informativa, véase "Introducción" (Ruiz Belvís, Acosta y Quiñones, 1959).

123 . Constitución política de la monarquía española promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812, Biblioteca Mundial Digital, https://www.wdl.org/es/item/15287/

124 . La calidad de ciudadano no se hizo extensiva ni a las mujeres ni a los sirvientes domésticos. La falta de empleo, oficio o modo de procurarse la subsistencia excluía a los individuos de la condición de ciudadano, así como haber sido procesado criminalmente. Véase el artículo 25 de la Constitución.

125 . Diario de Sesiones de la Cortes Generales y Extraordinarias, 10 de septiembre de 1811, p. 1808, https://bit.ly/3iJhkIj

126 . Diario de Sesiones de la Cortes Generales y Extraordinarias, 10 de septiembre de 1811, p. 1809, https://bit.ly/3wJlkkr

127 . Dictamen de las comisiones reunidas de Ultramar y Constitución, proponiendo que las provincias ultramarinas de América y Asia sean regidas y administradas por leyes especiales, apéndice a la sesión del 12 de febrero de 1837, https://app.congreso.es/est_sesiones/

128 . El asunto de las nociones raciales desplegadas en los discursos de los abolicionistas puertorriqueños no ha sido explorado en la historiografía. Afortunadamente, en la actualidad hay una investigación doctoral en curso sobre ese tema por el estudiante Emanuel Bravo, del Programa Graduado de Historia de la Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras.

129 . Según el conteo que hace la Secretaría de Gobierno de Puerto Rico, 30 municipios votaron por la supresión, 22 por la continuación y en 13 municipios las opiniones se hallaban divididas. En términos de las opiniones de las personas particulares, 32 cartas abogaban por la supresión, 22 por la continuación y 32 por la continuación con modificaciones. AHN, Ultramar, 5114, Exp. 48, 1 recto, imagen nº 205/236, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

130 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 98 verso, imagen nº 196/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

131 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 44 recto, imagen nº 87/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

132 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 54 verso, imagen nº 108/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

133 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 53 verso, imagen nº 106/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

134 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 53 verso, imagen nº 106/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

135 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 46, 70 verso, imagen nº 140/210, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

136 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 49, 2 verso, imagen nº 100/220, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

137 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 49, 3 recto, imagen nº 101/220, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

138 . AHN, Ultramar, 5114, Exp. 47, 12 recto, imagen nº 239/292, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet (cursiva en el original).

139 . Archivo Histórico Nacional, Ultramar, 5114, Exp. 46, 70 recto, imagen nº 139/210, http://pares.mcu.es/ParesBusquedas/servlets/Control_servlet

140 . Es una prerrogativa de la autora escribir Negro(a) con N mayúscula, como un acto político de visibilización.

141 . Véase https://bit.ly/3wSCwE2

142 . ¡Guau! ¡Guau! ¡Tengo ganas de vomitar! ¡Cena con un chico nacido en Kenia y dice que nació en Hawai! (18 de junio de 2012).

143 . @BarackObama ¿A quién le importa? ¡Llévala a Burger King, cómprale un helado con doble

plátano, llévala a tu tierra natal, Kenia!

144 . “Diosas al natural” es el nombre de una iniciativa creada por un puertorriqueño y una afroestadounidense. En sus páginas de Facebook e Instagram, resaltan, a través de fotos, la belleza de las mujeres afropuertorriqueñas que lucen sus cabellos al natural. Ambos manifiestan que no critican a las mujeres que se someten a procesos químicos para cambiar la apariencia de sus cabellos. Para Ruddy Joaquín Medina y Kali Blocker, las mujeres deben tener el derecho de elegir cómo llevar sus cabellos. Tener el cabello rizado y natural es solo una opción. Véase en el siguiente enlace, https://www.facebook.com/DiosasAlNatural. Por su parte, Valerie Moreno se dedica a fotografiar mujeres con cabellos afrorizados al natural para su proyecto Afros in San Juan.

145 . Los niños reciben rechazo por la textura del cabello, el color de la piel y la forma de los labios. Son víctimas de mofas relacionadas con la higiene. Son comunes los insultos vinculados a su supuesta hipersexualidad. Hay un rechazo a los juguetes que representan una figura de persona negra y es común que se cuestione su pertenencia a un núcleo familiar o comunidad particular.

146 . El 20 de julio de 2017, frente al Centro Judicial de Carolina, en Carolina, Puerto Rico, se llevó a cabo una manifestación en apoyo a Alma Yariela Cruz Cruz. Ese día, la vista quedó suspendida ante la petición del abogado defensor de que se permitiera el acceso a la prensa en la sala. Un grupo de mujeres, al son de los ritmos musicales de bomba y plena, tocó y cantó estribillos que aludían a la inocencia de la niña acusada, y al racismo que existe en la isla.

147 . Véase https://bit.ly/3uxrKAo

148 . Véase https://bit.ly/3qMHeiT

149 . Véase https://bit.ly/35lOafg

150 . Véase https://bit.ly/3JSRg9L/

151 * This project has received funding from the European Union’s Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Sklodowska Curie grant agreement Nº 823846. This project is directed by Professor Consuelo Naranjo Orovio, Instituto de Historia-CSIC.

152 . “Now, where we are in this Great House is the extremity of the Plantation Houses, meaning the furtherest away from the Main House, with six other houses intervening. These consist of the house the Bookkeeper occupies; one for the Overseer, Mr Lawrence Burkhart, who we call the Driver –that’s the smallest house; one for the assistant manager, an Englishman, which is the third biggest after the Main House ; and there is a little hut for the watchman, Watchie; and then there is this Great House where we are. The Main House have three floors, to look after the entire estate of the Plantation, like a tower in a castle. To spy on everybody. Every-other house has two floors. Like this one. That would give you, in case you never been so close to this Plantation before, the lay of the land and of things; the division of work and household”.

153 . “There is blood, red blood in the fields / of our lives, blood the bright banner flowing / over the order of cane and our history”.

154 . “If we had time, Mary-Mathilda says, I could tell you the things that take place in this underground dungeon. And this don’t have nothing to do with the times of slavery that Ma used to

narrate to me, about when even more stranger things took place on this Plantation. Always blood being shed. And blood flowing. Ma says one time, when the workers rebel and asked for a couple-more pennies-a-week, in wages, the Plantation pick-out who they thought the ring leaders were, namely Golbourne father, Pounce father, Manny grandfather, brought all three of them down here in this tunnel, strapped them by their hands and legs to the wall, in iron chains, handcuffs and leg-irons, built into the wall".

155 . "Ma say how she and Gran, my grandmother, the night in question, shelling green pigeon-peas, stood up in the kitchen —the Plantation was having a birthday party that night— and how they could hear the cowskin, the bull-pistle whip —in them days, they called it the balata— tearing into flesh, plax! plax! plax! in a rhythm as if the man wielding the balata was looking at the hand of a metronome, or a clock measuring-off time in seconds, tick… tock… tick; and in the heaviness of each lash. Plax!… plax!… plax! And the shrieks. The screeling. The cries for mercy. The voices of pain, high, high, high, like the fright that comes from the a child's voice when a dog snarls; and then the same voice, low, low, low, in pain, like a moaning, exhausted; no voice at all, now; the loss of strength gone out of the cry of agony, the murmur of the sting and memory of pain inflicted by the balata. Plax!… plax!… plax! And the echo of the lash, like a giant violin with one of its strings brek".

156 . "Blood on the walls. Blood on their bodies. Blood on their clothes —what little they had-on, what little was left-on— after the balata peel-off their flesh, and rip-up their flour-bag shirt and short pants. Blood on the ground. Ma standing in this blood covering her two feet, and having to mop it up, because people had to walk along the same underground passage later in the week, bearing barrels of rum, and barrels of pig snout, and cuts of beef that were slaughtered…".

157 . "This is my history in confession, better late than never, which in your police work is a Statement. And I wonder, as I sit here this Sunday evening, why I am giving you this history of my personal life, and the history of the Island of Bimshire, altogether wrap-up in one?".

158 . "Psalm 51, Constable, in the Book of Psalms. '*Have mercy upon me. O God, according to thy loving-kindness*'. Ma was reading this Psalm in the Bible, for days and days before she died. As a warning to me, she eventually confess. But he, Mr Bellfeels was already inside my system. […] Women of her generation knew how to carry burdens. And how to bury them. Inside their hearts. Concealed in their blood. They were strong women then. Tough women. Women who gave birth in the fields today, and returned to raise their hoe and lift their load two afternoons later; within forty-eight hours. In the same fields. Yes".

159 . "She would look at the photographs of herself, at age five, and seven, and nine, exactly the three ages of Wilberforce in the triptych in the oval-shaped silver frame, and see the resemblance which struck her always as the resemblance of the son 'taking after his mother'. But when she looked at all three together, this is when the thought of a mark, of a silent sin, first entered her mind. But who in this world, in this Christian world of such small space, but with so many souls living in it, would do a thing like that, and still remain living amongst the other Christians?".

160 . "I struck him in the head with the handle of my hoe. And he lay harmless at my feet. […] She closed her eyes, measuring the distance of his fly, and the size of the opening, and the length of the handle of the hoe; she closed her eyes, and delivered the first swing. A noise came from him. And two seconds passed —her eyes were now open— before the blood came spurting from his

instrument. Time was against her now. The head was still left. And again, with her eyes closed, but knowing where the head was, she swung the hoe a second time, and a third, and a fourth… countless in her madness. This was the easier act… and it was very bloody, like a spoiled slaughtering… One last blow and more blood came. I panicked now".

161 . "confession does not return the self to an equilibrium it has lost; it reconstitutes the soul on the basis of the act of confession itself".

162 . Este capítulo es una versión traducida, revisada y actualizada de un ensayo anterior (Duany, 2015). Todas las traducciones son del autor.

163 . Los términos "latino" e "hispano" se usan prácticamente como sinónimos en los Estados Unidos. "Latino" incluye a los descendientes de los pueblos de las Américas colonizados por España y Portugal, mientras que "hispano" privilegia a España y otros países de habla española, a expensas de Portugal y otros países de habla portuguesa como Brasil. Según el censo estadounidense, los hispanos son personas de origen mexicano, puertorriqueño, cubano, centroamericano o suramericano o de otro origen hispánico. Últimamente, se ha venido utilizando el neologismo *latinx*, para incluir a personas que no definen su género de forma binaria, pero este término aún no ha obtenido aceptación popular.

164 . El vocablo en inglés *mongrel*, derivado del cruce de razas de perros, se considera ofensivo hoy en día para referirse a los seres humanos.

165 . Los estudiosos han identificado por lo menos cinco matices de "indio" en la República Dominicana: indio lavado, indio claro, indio canelo, indio quemado e indio sucio (Guzmán, 1974; Candelario, 2007).

166 . Para reseñas críticas de la nueva versión de *West Side Story* dirigida por Steven Spielberg, véase Negrón-Muntaner (2021) y Dávila (2021).

167 . Para un análisis comparativo de la taxonomía racial utilizada popularmente por puertorriqueños y dominicanos, véase Roth (2012).

168 . ka (kiloaño) es el símbolo de la unidad de medida equivalente a 1.000 años.

169 . Se puede consultar en https://bit.ly/3IU7PAR

170 . Gradación continua de rasgos fenotípicos de una especie motivado por cambios medioambientales.

171 . Especie humana extinta considerada como un grupo hermano de los neandertales.